Irénikon

TOME XXII

4e Trimestre. 1949

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : Irénikon, Prieuré Chevetogne (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 750 frs. français ; le numéro : 200 frs.
Correspondant particulier :
Dom Mercier, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.
Dépositaire :
Office général du Livre, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne :
Duckett, 140, Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 15.
Uitgeverij het spectrum, Maliebaan 10 A, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :
Librairie Saint-Paul, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XXII. 4me trimestre 1949.

Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites.

ESSAI DE THÉOLOGIE DU SCHISME

La théologie des « désordres » de la grâce, des richesses surabondantes de l'action divine, est particulièrement difficile à mettre en formules, cela va de soi. Dans le Christ seul sont tout salut et toute grâce, et le corps du Christ est la société visible qu'il a instituée par ses apôtres ; comment donc expliquer que la grâce et le salut opèrent au delà des limites visibles de l'Église, ce qui est également assuré ? Les théologiens approchent d'un accord de fait, mais en des vocabulaires qui restent variables, ce qui nuit évidemment à la précision. Le rapprochement de quelques-uns des essais les plus récents fera voir dans la nature même de l'Église la cause de cette divergence dans la classification, et permettra peut-être de mieux situer, par rapport à l'Église, les âmes, les hommes, les sociétés qu'anime de quelque façon l'Esprit du Christ.

* * *

Un certain *consensus* a longtemps paru acquis, distinguant *âme* et *corps* de l'Église. L'autorité dont a joui cette solution montre qu'elle répondait à certains éléments du problème :

elle suggère heureusement que la communauté de grâce avec le Christ ne tombe pas directement sous les sens, qu'elle se réalise dans les âmes, et qu'en même temps elle est en relation étroite avec l'organisme visible de l'Église. Mais l'analogie de l'âme et du corps ne rend compte que d'une façon très déficiente des rapports qui s'établissent ici ; aussi, de divers côtés, cherche-t-on à dépasser cette formule (1), comme d'ailleurs toute l'ecclésiologie de Bellarmin ; et plus nettement qu'aucun texte antérieur, l'encyclique *Mystici Corporis* a identifié au corps mystique du Christ le *corps* de l'Église.

Le P. Valentin Morel (2) cherche à nuancer cette identification : l'Église serait le Corps du Christ en un sens *éminent* ; mais, au sens *propre simple,* quiconque vit authentiquement de la vie du Christ (par la grâce) sera membre du Corps mystique (3), sans l'être, éventuellement, de l'Église. Dans la théologie paulinienne en effet, c'est la communication même des grâces de la Rédemption qui rend membre du Christ : or, le sens *propre* d'une expression théologique n'est-il pas son sens révélé ?

La terminologie de Dom Lialine (4) est un peu différente ; elle distingue *membres du Christ* et *membres du Corps du Christ* (Église visible). On s'étonne un peu que des membres ne fassent pas partie du corps ! Cela semble dû à l'influence du P. Koster (5), à une réaction exagérée contre l'identi-

---

(1) Une excellente critique dans M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 281. L'auteur conclut : « Nous ne critiquons pas le vocabulaire, car il est bien clair qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, faire la distinction qu'il recouvre ». Cf. aussi Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné,* I, Paris, 1941, p. 43-47.

(2) V. Morel, *Le Corps mystique du Christ et l'Église Catholique Romaine,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* LXX (1948), p. 703-726.

(3) *Ibid.*, p. 709.

(4) Cl. Lialine, *Une étape en ecclésiologie* (Extrait d'*Irénikon*, XIX-XX), p. 73-74.

(5) M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden,* Paderborn, 1940, p. 93 sv.

fication extrême de l'Ecclésiologie à la Christologie (1).

Le P. Congar identifie sans réserve Église et Corps du Christ, mais en notant que l'appartenance à l'Église peut se vérifier de manières différentes et à des degrés divers (2), si bien que certains dissidents seront, à leur façon, de l'Église, Corps du Christ. C'est dans cette direction que nous voudrions progresser.

Entre diverses opinions théologiques, l'Encyclique *Mystici Corporis* n'a pas voulu prendre parti. Pour éviter le choc des formules, elle réserve le nom de *membre* aux catholiques en communion visible avec l'Église, tout en enseignant que d'autres sont « ordonnés au Corps du Christ » (3). Si cette ordination dépasse une simple prédestination, et repose déjà sur une communication de grâce et de vie surnaturelle, on voit mal, dès qu'on dépasse le plan des formules, comment elle ne constitue pas un « raccord », qui justifierait le terme de « membre », en un sens aussi déficient que l'on voudra. Il convient, en tout cas, d'étudier les ressemblances et les différences entre ce rapport au Christ et celui des catholiques, saints ou pécheurs.

* * *

Le P. Morel (4) a très bien dégagé la cause du flottement dans le vocabulaire : au cours des siècles, l'expression *Corps (mystique) du Christ* a été entendue en des sens différents (5) ; et il importerait de préciser d'abord à quel

(1) Cf. N. OEHMEN, *L'ecclésiologie dans la crise*,dans *Questions sur l'Église et son Unité*, Gembloux, 1943, p. 1-11.

(2) *Chrétiens désunis*, p. 282.

(3) *Acta Apost. Sedis*, XXXV (1943), p. 243. A. CHAVASSE a développé ce point de vue dans la *Nouvelle Revue Théologique*, LXX (1948), p. 690-702.

(4) *L. l.*, p. 703.

(5) L'évolution de l'expression a été étudiée par E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris, 1936, et aussi par S. TROMP, *Corpus Christi quod*

moment historique on se rattache en parlant de membre. Certains, comme le P. Tromp, veulent, pour définir l'expression, bloquer les deux termes extrêmes de l'évolution, plus une exigence de « logique » : le sens primaire serait celui que définissent à la fois le langage de saint Paul, les précisions de la théologie moderne, et la réalisation, aussi parfaite que possible, de la métaphore du corps humain ; on devine les confusions qui vont sortir, si peu qu'il y ait de jeu entre ces trois plans qu'on veut faire coïncider.

Le P. Morel croit devoir reconnaître deux niveaux de réalisation du Corps mystique. L'usage paulinien donnerait le sens propre simple ; la tradition plus récente, qui identifie formellement le Corps à l'Église Catholique n'y contredirait pas, mais se restreindrait à un « sens éminent ». Cette distinction marque un réel progrès ; il nous semble pourtant qu'on peut encore l'améliorer. Pourquoi en effet y a-t-il deux niveaux ? N'y en a-t-il que deux ? La formule « sens éminent » oriente heureusement la réflexion, mais marque-t-elle avec assez de précision les rapports au « sens propre » ? Rend-elle compte surtout de la rigueur des définitions modernes, qui semblent plus strictes ? Et d'ailleurs, l'identification du Corps mystique à l'Église n'est-elle pas déjà supposée par saint Paul (1) ? Pourquoi enfin le sens scripturaire d'une expression, en tant que sens « révélé », donnerait-il nécessairement son sens propre et premier ? Qu'en

---

est Ecclesia, I, *Introductio generalis*, Rome, 1947. Ce dernier, trop lié à une thèse, se ferme malheureusement à l'intelligence sympathique de ceux des Pères qui compléteraient son point de vue.

(1) Le P. Morel ne s'aperçoit pas que, dans ses analyses théologiques, il met sa notion « paulinienne » du Corps Mystique en rapport avec les notions de foi, de charité, d'Église, dans toute la précision qu'elles ont acquise par l'évolution de la théologie ; d'où résulte une synthèse assez disparate. Enfait, où voit-il que l'Apôtre reconnaisse à des païens de bonne foi la charité, ou la qualité de membres du Christ ?

sera-t-il, si le sens évolue dans l'Écriture elle-même (1)? Au nom de quelle inspiration veut-on que Dieu ait révélé, toujours et partout, des sens propres et premiers ? Selon les lois générales du langage, un mot commence par être chargé d'une valeur concrète, coloré d'éléments affectifs et vécus ; le temps, l'usage et la réflexion sont nécessaires pour préciser peu à peu le concept.

En fait, chacune des étapes de la tradition a son intérêt et mérite d'être écoutée ; c'est seulement dans un accord de tous les témoignages, où chacun garde sa note propre, que se constituera une doctrine vraiment catholique et équilibrée.

Or, dans notre cas, une multiplicité de sens propres était particulièrement inévitable. Le Christ en effet est Chef de tous les hommes, mais selon des degrés divers. D'abord et principalement il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire (2) ; deuxièmement, de ceux qui lui sont unis en acte par la charité ; troisièmement, de ceux qui lui sont unis en acte par la foi ; enfin, de ceux qui ne lui sont unis qu'en puissance (3). Ce sont là des plans foncièrement divers : des degrés de plus en plus ardents de charité se situeraient dans un même genre ; mais entre la gloire, la grâce, la foi morte, ou la seule puissance de conversion d'un infidèle, il n'y a plus qu'une analogie, de proportionnalité propre, pour donner la précision technique. Cette richesse de sens devait se manifester dans l'histoire du terme, avant de se classer en si beau système dans une *Somme*.

Mais cette première échelle ne suffit pas. Si nous disons que tout homme doué de foi, ou de charité, est membre

(1) Cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 213-228 et 260-268.

(2) Ce point, négligé dans la théologie post-tridentine, a été souligné par Cl. Lialine, *o. l.*, p. 59.

(3) Saint Thomas, *Somme théologique*, III, VIII, 3.

du Christ à tel ou tel niveau, où allons-nous situer le « sens éminent » du P. Morel, le catholique « baptisé, professant la vraie foi, en communion visible avec l'ensemble du Corps » (1), tel que le définit l'encyclique ? Ces critères d'ordre externe ne se juxtaposent pas aux précédents.

Il faut donc reconnaître ici une seconde échelle, parallèle à la précédente. Un premier lien *visible* avec l'Église serait la *profession* (extérieure) de la vraie *foi*, ce qu'on trouve chez le catéchumène ; puis, la réception du *baptême*, et, en son lieu, de la *confirmation* ; plus haut, la fréquentation des sacrements de *pénitence* et d'*eucharistie* qui (ré-)intègrent dans la communauté ; l'excommunication, fulminée solennellement ou réalisée en fait, ne permet plus de resserrer le lien d'« un seul pain, un seul corps », sans réduire pourtant à la situation de non-baptisé. — Ce n'est pas tout ; cette échelle, visible, que d'aucuns vont juger étrangère à l'esprit du Nouveau Testament, est prolongée par saint Paul : *Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia,* primum *Apostolos* ; le sacrement de l'*ordre*, notamment l'Épiscopat, et enfin le Souverain Pontificat, sont au sommet de cette hiérarchie : c'est la doctrine fermement exposée par l'encyclique (2), où l'on trouvera les textes scripturaires qui soutiennent nos premiers degrés : profession de foi, baptême, communion ecclésiastique (3).

* * *

Avant d'aller plus loin, il faut mettre au net les rapports entre ces deux échelles. Car on devine le danger qu'il y aurait à s'en tenir aux première apparences et à isoler la première en la qualifiant, sans plus : « intérieure, invisible, spirituelle ».

---

(1) *A. A. S., l. c.*, p. 202.

(2) *Ibid.*, p. 211.

(3) *Ibid.*, p. 202-203.

Cette dualité, telle qu'elle se présente, découle de la nature toute particulière de la société qu'est l'Église, avec ses membres visiblement organisés et divers en leurs fonctions (échelle II), mais aussi avec sa vie surnaturelle et divine, qui échappe à l'appréciation humaine. Une lecture attentive des deux séries de caractéristiques nous montre en I un ordre de grâce, en II, fait notable, un ordre de sacrements, causes et expressions de la grâce (1).

La vue théologique qui rendra le mieux compte des rapports de nos deux échelles n'est-elle pas celle qui considère l'Église sous son aspect de Sacrement majeur ? On le sait, ce n'est qu'au XIIe siècle que la systématisation occidentale a restreint l'étude des sacrements aux sept rites capitaux. On en revient volontiers aujourd'hui à la tradition antérieure, qui encadrait ces *actes* dans tout un monde de même structure, l'organisme de salut qu'ils rendent présent ici-bas et qui prolonge le Christ incarné (2). Dans le Nouveau Testament, la notion de sacrement, signe efficace de la grâce, se retrouve équivalemment dans celle de la présence et de l'action, sous les humbles apparences du culte nouveau, du Seigneur glorifié ; ou, à un stade plus archaïque, dans la conscience d'une participation voilée et anticipée, grâce à la venue du Fils de l'Homme,

(1) Cf. M. D. KOSTER, *o. l.*, et A. HAGEN, *Die kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg, 1938.

(2) Cf. déjà M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, trad. A. KERKVOORDE, *Le Mystère de l'Église*, Paris, 1946, *Introduction*, p. 50-54 ; § 5, p. 99-109 ; *Appendice X*, p. 171-172 ; et surtout A. STOLZ, *Scheeben und das Mysterium der Kirche*, dans *Der katholische Gedanke*, 1935, p. 116-124 ; le même, *Manuale theologiae dogmaticae, VII, De Ecclesia*, Fribourg, 1939, p. 14-16 ; M. J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 30-35, 84-89, 108. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 51-57, ouvre des aperçus très suggestifs sur la pensée patristique. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Paris, 1946, ch. XIX, surtout p. 270-281, donne la synthèse spéculative.

aux réalités eschatologiques promises à Israël (1). A ces deux points de vue, l'Église est évidemment, avec le Christ, le sacrement par excellence.

La théologie des sacrements s'est constitué un vocabulaire très mûri et très ferme, sur les rapports de la *res* et du *sacramentum*. Ici encore, il y aura analogie, « analogie d'attribution » : le baptême est saint, la grâce aussi ; à des titres divers. De soi, la grâce-*res* demande à s'exprimer dans l'ordre visible ; et *vice-versa*, les rites extérieurs sont faits pour être accomplis sincèrement, efficacement, et réaliser ce qu'ils signifient. Pour comprendre combien est étroite cette relation, il faut remarquer qu'ici l'intérieur invisible ne se situe pas sur le plan mental, le plan des idées qui se manifestent ou se dissimulent à volonté, libres vis-à-vis de leur manifestation sensible. La grâce-*res* est au plan des réalités ontologiques les plus profondes, celles qui sont à la racine de tout notre comportement, intellectuel ou corporel, mais dont la réalité même échappe à nos prises directes : nul ne peut affirmer qu'il est en grâce ! Nos actes conscients, qui en sont la manifestation phénoménale, tombent entièrement du côté *sacramentum*, qu'ils soient de for interne ou externe ; qu'on songe à la confession. Cette manifestation spontanée et incoercible est une quasi-identité.

L'Église est incarnée dans un monde d'ignorance et de péché, et seule sa pleine révélation identifiera réalité et sacrement visible ; en attendant, une tension peut se créer entre ces deux éléments, soit que la *res* ignore la manifestation qui l'épanouirait, soit que le sacrement soit privé, par le péché, de son effet sanctifiant. Dans l'ordre naturel, une tension analogue peut s'élever entre l'intuition intellectuelle, et à l'« extérieur », le jeu des concepts qui devraient

(1) Cf. L. CERFAUX, *o. l.*, p. 292-293, 304. — Ce n'est pas ici le lieu de faire plus qu'indiquer ces sources authentiques du courant traditionnel.

la traduire, et parfois résistent sous le poids de l'habitude d'un système périmé. En fonction de cette tension, la théologie a élaboré la doctrine des suppléances du désir (même implicite) lorsqu'un obstacle majeur empêche ou retarde la réception du sacrement ; et inversement, la doctrine du « caractère », *res et sacramentum*, qui rend compte de l'efficacité surnaturelle objective et certaine du sacrement sur un sujet mal disposé (1). Ces deux points ne sont pas subtilité d'école, mais conséquence immédiate des relations qui doivent subsister entre *res* et *sacramentum* au travers des tensions transitoires. Or tout ceci s'applique avec beaucoup de précision au sacrement de l'Église.

L'échelle de saint Thomas (I) se place au point de vue de la *res* de l'Église, de la communication de gloire, de grâce ou de foi qui répand la vie du Christ : elle classe les membres *réels* du Corps du Christ ; tandis que la seconde, basée sur des degrés visibles, établit la hiérarchie des membres *sacramentels*. Il est bien entendu que le *sacramentum* de l'Église est l'expression, non seulement obligatoire par précepte, mais organique et spontanée, de la *réalité* de grâce, de par la condition de l'homme, être matériel, être social, et de par l'institution divine de l'Incarnation. Il s'agit là, nous venons de le voir, d'une quasi-identité. Mais sacrement et réalité ne s'identifieront totalement que dans l'Église céleste ; en attendant, tel, qui n'est pas membre sur le plan sacramentel, parce qu'il n'accomplit pas les conditions visibles signalées dans l'encyclique, peut l'être néanmoins sur le plan réel, d'une façon analogique (2) : et cette réalité

(1) Le théologien qui a le mieux montré cette nécessité est sans doute L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis*, I, Rome 1896, p.95-105.

(2) Malheureusement la formule : membre *re* ou *sacramento* emploie le même terme que la distinction inverse *voto* et *re*. L'autorité théologique du premier couple et la précision qu'il établit dans l'analyse nous semblent justifier une préférence en sa faveur, à la condition de préciser assez pour éviter tout quiproquo. Les deux vocabulaires coexistent en paix depuis longtemps dans la théologie sacramentaire.

de grâce crée par le fait même un désir, un besoin, au moins implicite, de l'expression sacramentelle visible, communautaire et totale.

Il est bien clair qu'en tout ceci la terminologie reste libre ; on peut refuser de dire que l'Église est un sacrement, que notre individu en est membre réel ; car on peut s'en tenir au vocabulaire moderne, et restreindre strictement l'emploi des termes. Ce qui importe, c'est de connaître l'analogie profonde entre la structure de l'Église et celle des sacrements, entre la communication de vie surnaturelle et la communication de vie sacramentelle. L'analogie des concepts entraîne normalement celle du vocabulaire ; mais, dans des questions de ce genre, l'usage courant est un fait, qu'il vaut mieux, peut-être, ne pas forcer.

Il n'y aurait pas d'inconvénient, pour l'apologétique, à reconnaître qu'un « non-catholique » peut être, analogiquement et imparfaitement, membre de l'Église, car l'échelle I est, par définition, incontrôlable, d'où *securi esse non possunt* (1) ; et surtout, puisque la *res* tend de tout son poids à s'exprimer dans le *sacramentum*, par lequel d'ailleurs normalement elle s'acquiert et s'intensifie, personne ne peut s'en prévaloir pour le refuser : ce serait strictement contradictoire.

* * *

L'échelle des sacrements exige maintenant une étude plus approfondie. Sur le plan visible lui-même, il existe en effet des non-catholiques qui usent de l'un ou l'autre de ses degrés : profession de foi, sacrements, hiérarchie. En quoi leur situation diffère-t-elle, et des infidèles, et des catholiques ? Des baptisés, même excommuniés, gardent un rapport visible à l'Église ; à fortiori s'ils ont gardé quelque chose des symboles chrétiens.

(1) Encyclique *Mystici Corporis*, *A. A. S.*, *l. c.*, p. 243

Mgr Journet (1) voudrait qu'eux aussi soient de l'Église seulement *voto*, mais que leur appartenance par désir se réalise d'une manière *analogue*, plus parfaitement que pour les infidèles. On voit mal, pourtant, en quoi le désir interne, et, généralement, implicite, du catholicisme, diffère des uns aux autres ; c'est au contraire sur le plan visible que se marque la coupure. Dom Lialine (2) préfère l'expression : « visiblement et potentiellement membre ». Peut-il s'agir de la pure puissance, qui n'est pas visible, et du reste se trouve aussi bien chez les païens ? Si la formule veut marquer la visibilité en acte imparfait, avec une grande marge de potentialité, elle semble déjà excellente.

En fonction de ce qui a été acquis jusqu'ici, elle peut pourtant se préciser encore.

En qualifiant notre échelle II de hiérarchie sacramentelle, nous avons trop simplifié. Les sacrements, certes, en forment la charpente ; mais en nous inspirant de l'encyclique, elle-même expression d'une longue tradition, nous avons dû y ajouter deux étapes extrêmes : d'une part la profession de foi, de l'autre le souverain pontificat, que caractérise la juridiction. Si par ailleurs nous relisons dans leur intégralité les textes de saint Paul dont nous citions des fragments, nous trouvons des listes de charismes divers au service de la communauté (3), parmi lesquels seule l'autorité apostolique marque une nette prééminence.

Sans trop nous attarder, remarquons que, pour Saint Paul, les charismes ne sont pas tant des phénomènes extraordinaires et miraculeux, que des *manifestations de l'Esprit* dans l'édification de la communauté ; ils rentrent donc

---

(1) *O. l.*, I, p. 50-51. De même P. A. Liége, *L'Appartenance à l'Église et l'encyclique* Mystici Corporis Christi, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXII (1948), p. 355 : appartenance invisible à l'unique Église spirituelle et visible.

(2) *O. l.*, p. 74.

(3) Charismes qui tous supposent acquis le baptême et l'eucharistie.

parfaitement dans cet « ordre sacramentel », manifestation sur terre de l'opération divine, dont nous avons parlé plus haut (1) ; la Tradition, avec le temps, la réflexion et l'expérience, marquera peu à peu leur rang respectif ; mais le relief donné entre eux au pouvoir pastoral, à la juridiction, s'appuie fermement sur la doctrine de l'Apôtre, qui ne voyait pas dans l'anarchie un fruit de l'Esprit (2).

Cette progression visible est donc tout entière sacramentelle, au sens large. Cela acquis, il faut noter que les signes qui la constituent ne sont pas des échelons isolés, qui tiendraient en l'air tout seuls, somme d'éléments hétéroclites et indépendants. Il est dit sans doute : *Ore confessio fit ad salutem* ; mais on ajoute ailleurs : *Qui crediderit et baptizatus fuerit* ; et encore : *Nisi manducaveritis carnem* ; et enfin : *Qui vos spernit, me spernit.* Chaque point est donc nécessaire pour le salut. Plutôt que d'une somme, il s'agit d'un produit, qu'annule l'annulation d'un seul facteur. Et ce n'est pas assez dire, car les facteurs sont fonction les uns des autres : toute rupture de l'unité met en péril l'intégrité de la foi, que doit couvrir le magistère vivant ; tôt ou tard, les troubles dans la foi réagiront sur le sens donné aux sacrements, et sur la liturgie... Bien peu de temps est parfois nécessaire pour accomplir ce processus de désintégration, et rendre évidente l'interdépendance des divers degrés sacramentels (3) ; c'est qu'eux aussi sont membres d'un corps organique, et, même intacts en apparence, ne survivent pas à une rupture. « Qui n'est pas avec moi est contre moi ».

---

(1) Dans le même ordre d'idées, la profession de foi peut être considérée comme le sacrement qui exprime, transmet et cause chez le disciple l'adhésion de foi intérieure.

(2) Sur les charismes par rapport à l'Église, voir d'excellentes notations de Cl. LIALINE, *The Holy Ghost and the Mystical Body of Christ*, dans *Eastern Churches Quarterly*, 1948, p. 69-94.

(3) Le P. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 302, a négligé cette interdépendance. Voir au contraire Ch. JOURNET, *o. l.*, p. 52.

Heureusement, cette interdépendance agit dans les deux sens, comme il est dit ailleurs, à propos de celui qui invoque le nom du Christ en dehors du groupe des Apôtres : « Qui n'est pas contre nous, est pour nous ». La même relation organique des sacrements entre eux, qui anéantit, de tous, la valeur sacramentelle, dès que l'un est anéanti, sauve en retour quelque chose du caractère visible de l'Église chez les dissidents. *Les degrés inférieurs, qu'ils prétendent avoir conservés, impliquent en effet le reste.* L'enfant baptisé « vit » sans avoir mangé encore la chair du Christ, parce que son baptême manifeste qu'il attend et désire l'Eucharistie ; le sacerdoce universel des fidèles leur est nécessaire et leur suffit, parce qu'il est corrélatif au sacerdoce du prêtre ; l'ordre lui-même est en relations multiples à la juridiction... Les dissidents ont voulu rejeter tel ou tel élément ; mais du seul fait qu'ils prétendent sérieusement garder tel autre, ils manifestent inconsciemment qu'ils ne comprennent pas et ne veulent pas le schisme ; leur *profession* de fidélité au Christ et à ses volontés implique *objectivement* une volonté d'unité et d'apostilicité ; et ceci, abstraction faite de toute supposition charitable quant à leurs dispositions secrètes. S'ils se trouvent avoir la charité du Christ, ils sont ses membres sur le plan *réel,* tout comme des païens ou des catholiques en charité : c'est une autre affaire. De toute façon, ils ont un lien visible, mais imparfait, avec l'Église ; voilà le propre de leur position.

* * *

Mais ces remarques ne peuvent se limiter aux individus, dans leur isolement ; dès que nous rencontrons des signes extérieurs et visibles du Corps du Christ, le problème devient social. La profession de foi, ou au moins la Bible, qui donne à ces dissidents quelque doctrine « chrétienne », c'est d'une communauté qu'ils l'ont reçue, c'est dans une communauté qu'ils la professent, quand même ils ne voudraient pas

l'avouer ; et cette communauté la tient elle-même de l'Église. *A fortiori* pour le baptême. Tout baptême sans doute est catholique, et le pasteur qui n'aurait comme intention formelle que d'introduire dans sa secte ne baptiserait pas ; encore signifie-t-il l'entrée dans l'Église par l'entrée dans une « famille » locale de cette Église : parrain, ministre, communauté ; il est essentiel au sacrement de signifier *hic et nunc*, sinon la seule croix du Christ eût suffi.

La chose est claire surtout pour l'Eucharistie : un seul pain, un seul corps, à travers la terre et le ciel, évidemment ; mais, d'abord et concrètement, pour ceux qui s'asseyent à la même table et rompent la même hostie. En un mot, les éléments mêmes qui constituent les dissidents en membres imparfaits du Corps, le font en les constituant communautés (1). De celles-ci, quelle est la situation ? En tant que corps, appartiennent-elles à l'Église ?

Il ne peut s'agir d'une théorie des « branches », où l'Église catholique et les communautés schismatiques seraient mises sur le même pied, ou à peu près. Une telle ecclésiologie peut convenir à une théologie libérale, où le Christ n'a rien prévu, rien institué, rien gardé ; ou à une théologie purement eschatologique, où le royaume de Dieu n'est encore réalisé en aucune façon. Pour nous, elle est inacceptable, car elle suppose la ruine de l'œuvre du Christ.

Mais, dans la ligne des réflexions proposées plus haut, on pourrait considérer les communautés dissidentes comme des membres du Christ en un sens *analogique*, dans la mesure où elles ne sont pas séparées de l'Église, où elles restent chrétiennes et catholiques ; non pas, malgré les apparences,

---

(1) Ce rôle de la communauté locale comme cellule visible de l'Église a été peu à peu négligé, à cause des luttes nécessaires à la défense de l'unité universelle. Sur sa place dans l'Église ancienne, voir par exemple L. Cerfaux, *o. l.*, p. 92 ; G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, p. 55. Par l'Incarnation, la vie divine a pénétré jusque dans le temps et dans l'espace, *hic et nunc*.

branches parallèles et rivales. Il ne s'agit pas d'opposer les deux Églises indépendantes d'Antioche et de Rome, mais de comparer l'Église d'Antioche avant et après son schisme, ou l'Église d'Antioche et l'Église de Milan, pour relever les éléments communs, qui marquent encore une parenté, sinon une fraternité.

A l'égard de sociétés *purement* juridiques, la question ne se poserait pas ; si on n'y remplit pas les conditions prévues aux statuts, on leur reste étranger. Déjà pourtant sur le plan humain, certaines sociétés ne sont pas pure convention, mais expression, plus ou moins artificialisée, d'une communauté naturelle. Il peut arriver alors qu'un individu ou un groupe, privé, par les circonstances, de ce qui devrait l'unir aux autres membres ou aux autorités constituées, garde avec eux quelque chose de commun ; ainsi, une province coupée malgré elle de la patrie ; un duché en rébellion, même coupable, contre le roi ; deux syndicats qui se divisent la classe ouvrière... A travers les luttes et les oppositions, la conscience d'un bien commun peut subsister très nette, et parfois très effective, par exemple contre un tiers ! Or, l'unité du Corps du Christ est beaucoup plus ferme et mieux définie que ces communautés, de nation ou de classe. Il est vrai, d'autre part, qu'on y trouve un primat d'institution divine, et c'est une différence capitale ; mais celle-ci ne suffit pas à rompre toute analogie ; car elle porte sur l'illégitimité du schisme, que nous ne mettons pas en question, et non sur la possibilité, qu'il laisse, d'une appartenance imparfaite à la communauté, en dehors des liens normaux et sociétaires.

* * *

Le P. Congar soulève ici une objection. « Si l'on pouvait dire des dissidents individuellement considérés qu'ils peuvent être des membres de l'Église Catholique, c'était à la faveur de leur bonne foi, c'est-à-dire d'une réalité de l'ordre

moral. Mais il ne peut-être question de bonne foi ni d'acte moral, du moins en rigueur de termes, pour un groupe, une institution, un corps sociologique pris comme tels, qui ne sont pas des personnes (1) ».

La remarque est pertinente, on ne peut parler de la bonne foi d'une société ; mais était-ce nécessaire ? Nous avons déjà dû distinguer entre l'appartenance totalement invisible à la *res* de l'Église, qui dépend de la bonne foi et de la grâce, et l'appartenance *imparfaitement visible*, ce qui est le cas du dissident comme tel ; auquel point de vue, par exemple, un grec orthodoxe est plus proche de l'Église qu'un protestant, quelles que soient leurs vertus et leur charité. C'est sur ce plan qu'il faut considérer les titres, sociaux et visibles, des communautés.

Quelle est donc la difficulté du P. Congar ? La communauté a posé un acte de schisme ; il faudrait « quelque chose comme la bonne foi » pour pallier aux effets destructeurs de cet acte, le rendre imparfait. Or, une communauté n'a pas de conscience secrète, sur laquelle on puisse, dans ce but, baser de charitables probabilités ; une communauté s'engage et doit être jugée sur ses actes officiels.

Oui ; mais *si ses actes officiels se contredisent*, et ne peuvent se réaliser objectivement tous à la fois ? Nous retrouvons ici l'interdépendance des sacrements, notée plus haut à propos des individus (2) ; en fait, c'est la communauté comme telle qui professe vouloir garder tel ou tel élément catholique et rejeter tel autre, rejeter l'autre dans l'espoir de mieux garder le premier ; sans s'apercevoir qu'ils se tiennent.

Qu'advient-il alors ? On pourrait dire qu'un aspect des documents officiels est purement fictif, masque destiné à mieux introduire l'hérésie ; mais il est bien rare que l'his-

---

(1) M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, p. 301.
(2) Cf. p. 352.

toire puisse le démontrer positivement. Puisqu'alors les deux prétentions n'ont pu se réaliser ensemble, il reste à supposer que l'abolition de certains éléments a porté tort à ce qui semblait conservé, comme d'ailleurs l'histoire se hâte généralement de le montrer ; mais que d'autre part ce qu'on tenait religieusement à sauver a conservé implicitement quelque chose de ce qu'on pensait évacuer, et, en particulier, un lien imparfait à l'Église visible et à sa hiérarchie ; ce qu'il est aussi arrivé à l'histoire de manifester par la suite : qu'on songe aux mouvements d'Oxford !— Cette volonté mal exprimée évolue, échappant à tout effort d'appréciation humaine ; et, corrélativement, évolue la « valeur ecclésiale » de la communauté, remontant, sous l'action de l'Esprit, dans la mesure où se dessine explicitement un mouvement vers l'unité ; pour retrouver, s'il plaît à Dieu, ses cent pour cent, sa vie et sa santé, dans l'acte même de réunion. Situation, dans l'entretemps, essentiellement mouvante, sur laquelle il serait vain de tenter, *in individuo*, un jugement théologique ferme.

* * *

Les communautés séparées *peuvent* appartenir encore à l'Église, d'une manière imparfaite, car le lien organique et objectif des « sacrements » entre eux prévient l'objection, qu'on voudrait tirer de l'apparente destruction des degrés supérieurs de l'échelle sacramentelle.

Elles peuvent appartenir ; mais, *de fait*, ont-elles gardé quelque caractère ecclésial ?

Elles *doivent* l'avoir gardé. Cela ressort de la même interdépendance des sacrements, qui bien plus encore que pour les sacrements entre eux, vaut pour leur relation au sacrement majeur, à l'Église. Ceux qui ont conservé tous les échelons, ont conservé, de la même façon plus ou moins parfaite, l'échelle.

Or, des sacrements qu'indiscutablement ils ont gardés,

ils n'ont pas conservé la seule apparence extérieure, mais quelque chose de leur valeur sacrée : profané si l'on veut, défiguré, violenté, mais non aboli. Cette doctrine a été rappelée plus haut : dans l'ordre du monde d'ici-bas, une tension peut se produire entre *res* et *sacramentum*, et l'objectivité et la nécessité des sacrements entraînent alors une double conséquence : les suppléances provisoires du désir ; et, d'autre part, l'existence d'un effet surnaturel, indépendant d'un *obex* éventuel, qu'on habille du nom pesant de *sacramentum et res*, ou, dans certains cas, de *caractère*. Si l'opinion commune des théologiens étend au sacrement de l'Église la doctrine des suppléances du désir, on n'a guère songé à y étudier l'application du second point, qui est pourtant corrélatif.

Lorsqu'une communauté rompt avec l'unité catholique, tout en conservant les formes extérieures (1) (*sacramentum tantum*), elle pose un *obex*, un péché communautaire, qui l'empêche d'être, comme elle devrait, membre du corps du Christ, au plan de la *res tantum* ; mais on ne peut guère nier qu'elle ne garde une valeur surnaturelle, effet des sacrements qui la constituent ; une consécration invisible, qui la met à part des sociétés profanes, exige son retour à l'unité, et produit ses effets de grâce en chaque membre de bonne foi, chez qui le désir implicite de l'unité supprime l'*obex*. Une société composée formellement de baptisés, dirigée par le pouvoir d'ordre, voire en possession d'une certaine juridiction (2), n'aurait-elle rien de sacré, rien de chrétien, pas de responsabilité particulière devant une vocation divine, pas de rôle dans les grâces que ses membres reçoivent, ou dans le péché auquel ils s'obstinent ?

* * *

(1) Dans la mesure, relative, mais réelle (pour *tous* les éléments) indiquée plus haut, p. 361.

(2) Cf. Ch. Journet, *o. l.*, p. 617-621.

Sans être au-dessus de toute discussion, ce caractère ecclésial des communautés chrétiennes mérite, apparemment, de peser dans le jugement théologique. Tentons de renforcer l'argument, en montrant que les communautés *ont gardé*, en effet, ce caractère.

Cela ressort surtout de l'attitude de l'Église à l'égard des schismatiques. En face des « orthodoxies » orientales, Rome n'agit pas comme en pays de mission, où il faut planter l'Église, convertir individuellement une poussière d'individus. Le P. Congar a rassemblé un bon nombre de textes officiels récents, qui veillent à maintenir, en toute réflexion, l'appellation d'Églises séparées (1). Et plus haut, le passé chrétien nous présente de nombreux exemples de schismes locaux réduits par des réunions en corps ; beaucoup d'autres essais, qui ont échoué, n'en rendent pas moins témoignage à cette attitude pratique de l'Église, qui se reconnaît encore en face de corps ecclésiastiquement organisés, quoique d'une manière irrégulière et contraire aux canons. On a trop peu essayé de comprendre théologiquement ce fait important, de le mettre en rapport avec les principes assurés de la doctrine de l'Église, d'en préciser les conditions ; il implique la prise de position du magistère vis-à-vis des séparés, considérés dans leur valeur positive, visible de *chrétiens* ; complément indispensable des mises en garde contre le danger, lesquelles ne peuvent envisager que l'aspect formel de *schismatiques* et de rebelles.

Un autre fait, de moindre autorité certes, ne peut être totalement négligé, et pèse dans le même sens : c'est l'expérience des chrétiens séparés les plus fervents, lesquels marquent un grand attachement à leurs églises, en qui et par qui ils croient avoir reçu la vie surnaturelle. Leur attitude dans le mouvement œcuménique est à cet égard très

(1) *Chrétiens désunis*, Appendice VI, p. 381-382.

significative. On y demande à chacun de croître dans sa propre tradition, sans détourner personne de la sienne ; ce qu'on traiterait de prosélytisme déloyal. On y espère que les diverses traditions s'enrichiront et par la fidélité à leurs sources, et par l'émulation qui suit les contacts et la sympathie réciproques ; pour se rejoindre un jour, par la grâce de Dieu, en un maximum commun. La doctrine sous-jacente est l'aveu par chaque confession de sa propre imperfection essentielle, en même temps que l'affirmation de sa valeur d'Église. Un catholique ne peut évidemment partager lui-même cette attitude, parce que sa situation ecclésiologique est autre. Mais rien ne l'oblige à taxer d'erreur, chez ses frères séparés, cette prise de conscience paradoxale, parfois tragique, parfois héroïque, presque toujours généreuse. Il peut l'estimer, non seulement sincère, mais fondée sur leur situation, et loin de contredire, malgré les apparences, à l'attestation de catholicité de l'Unique Église.

* * *

En résumé, l'Église, réalité eschatologique déjà présente par anticipation, offre une dualité d'aspects qu'expliquent, beaucoup mieux que la comparaison de l'âme et du corps, les schèmes bien connus de la théologie sacramentaire : sacrement, on n'y participe évidemment que dans certaines conditions visibles ; plénitude de vie surnaturelle, elle est réalisée partout où agit la grâce du Christ. Incarnée dans un monde d'ignorance et de péché, elle souffre d'une tension entre son sacrement et sa « réalité », tension qui ne se réduira que lorsque tomberont les voiles.

Cette tension peut être telle, que parfois le sacrement subsiste visible, mais imparfait, en des communautés qui prétendent ne garder qu'une part des éléments constitutifs de l'Église. Partage impossible ; tous les éléments subsistent corrélativement, tous atteints pourtant et corrodés. L'absence *totale* d'un seul d'entre eux, tel que la communion

ecclésiastique, dissoudrait évidemment toute valeur ecclésiale. Mais cette absence n'est pas totale, et le schisme reste imparfait, là où l'on professe sincèrement vouloir garder d'autres éléments, qui impliquent objectivement les précédents. Il n'y a donc pas, malgré les apparences, de christianisme non catholique ; les deux définitions se recouvrent ; l'un périt dans la mesure où l'on rejette l'autre, qui subsiste en revanche, dans la mesure où l'on sauve le premier. Et le mouvement qui pousse vers l'unité ces membres séparés est l'indice le plus net de la vie réelle qui les anime encore, et de la vocation sainte, qui leur est adressée, de compléter le Christ.

* * *

Il reste à confesser l'inattendu d'une conclusion : l'idée d'un sacrement réalisé analogiquement, imparfaitement. Mais les problèmes que soulève cette hypothèse ne pourraient être abordés utilement qu'au terme d'une étude fort délicate de théologie positive, sur les rapports des sacrements à l'Église et à la juridiction.

La théologie médiévale a réalisé de grands progrès dans l'étude de chaque sacrement *isolé,* de ses rapports avec le sujet, la forme, la matière ; elle repose en ordre principal sur une évolution, dont les deux crises les plus graves furent la controverse baptismale du IIIe siècle, et la réforme grégorienne du XIe, et qui aboutit aux deux catégories juridiques, bien occidentales, de validité et de licéité. Mais l'illicéité des sacrements hors de l'Église est-elle autre chose que la *conséquence morale* d'une déficience de structure ? Le sacrement est essentiellement signe, signe de l'incorporation au Christ et de l'unité de tous les membres ; aucun n'échappe à cette loi : symbole de foi, baptême, eucharistie, ordre, juridiction... jusqu'aux rites extrêmes, qui introduisent à l'Église céleste ! Or, ce signe, sans être anéanti, est évidemment, dans le schisme, forcé et dévié. Ainsi, la

théologie latine elle-même, avec sa catégorie de l'illicite, atteste une réalisation imparfaite du sacrement, en s'abstenant d'en scruter le mode et les nuances. Les hésitations mêmes de l'ancienne tradition sont symptomatiques (1) ; et, avec les distinctions que nous avons posées, nous pourrions accorder beaucoup à la théologie archaïque de saint Cyprien, selon qui la *Catholica* est le lieu de tous les sacrements.

La discipline orientale, pour sa part, a conservé le principe de l'*économie* (2). Pour la théologie orthodoxe, les sacrements ne s'administrent que dans l'Église ; en dehors, leur valeur n'est pas reconnue ; et pourtant, dans ces conditions déficientes, quelque chose est posé potentiellement, tel que, se parachevant dans l'acte éventuel d'une réunion, et se retrouvant *dans l'Église,* il puisse dispenser d'une réitération du sacrement. Cela fut clairement énoncé, par exemple, à propos des ordinations anglicanes, à Athènes en 1939 (3), et en 1948, à la Conférence de Moscou (4) : on y constate que leur sens n'est pas garanti par une foi sacramentelle ferme, qui supposerait une doctrine bien définie et orthodoxe, tandis que les formulaires officiels sont volontairement

(1) Bien des faits suggestifs sont groupés par Mgr E. AMANN, *Réordinations*, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XVIII, Paris 1937, col. 2385-2431, avec bonne bibliographie.

(2) Cette doctrine n'est pas spécifiquement schismatique, mais fut esquissée dès l'antiquité, en particulier à propos du baptême des hérétiques. Cf. C. H. TURNER. *Apostolic succession. The Problem of Non-Catholic Orders*, dans *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, Londres 1918, p. 143-196. Un ancien florilège semble déjà avoir rassemblé des textes patristiques favorables à cette attitude : E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr.* 1431. *Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (Abhandl. der Bayer. Akad. der Wiss. Philolog. - historische Klasse. XXXII, 2) Munich, 1927, spécialement cf. p. 94.

(3) Cf. P. DUMONT, *Anglicans et Orthodoxes*, dans *Irénikon*, XVII (1940) p. 59-62, 69-74, 76-77. C'est, à notre connaissance, l'étude la plus accessible sur cette question de l'*économie*.

(4) Voir par ex. le *Church Times* du 3 septembre 1948, p. 493 et 498.

imprécis ou se contredisent ; or personne n'est qualifié pour sortir de là autrement que par des déclarations privées. C'est, au fond, l'objection majeure des catholiques, le doute invincible sur l'intention de l'Église anglicane (1), non seulement aux origines, mais jusqu'aujourd'hui, et quelles que soient les convictions personnelles de tel ou tel consécrateur. La résolution de Moscou s'achève pourtant en assurant que, selon le principe de l'*économie*, la hiérarchie anglicane peut recevoir, de la part de l'Église orthodoxe, la reconnaissance de ses ordres, si d'abord est établie une unité formelle de foi et de confession.— Ce qu'il y a là de traditionnel, qu'on ne pourrait évidemment introduire dans nos catégories sans une critique serrée, laisserait place à des hypothèses imprévues au temps d'*Apostolicae Curae* et, tout en maintenant les constatations de Léon XIII, faciliter le travail de réunion.

Ceci n'est qu'un exemple des problèmes qui se posent, lorsqu'on réalise que, mystérieusement, le Corps du Christ s'étend, actif, sur l'Univers entier. Mystère dans lequel Dieu veuille confirmer tous ceux qui l'invoquent dans le Christ Jésus.

Clervaux J. Gribomont. O. S. B.
(G. D. de Luxembourg).

---

(1) Quelle qu'ait été l'imprécision dogmatique de l'Anglicanisme, il a toujours eu l'intention minimum de transmettre une hiérarchie traditionnelle, différente du ministère presbytérien. Cette intention peut suffire à transmettre ce qu'elle entend transmettre, ni plus, ni moins. D'ailleurs, d'une façon indirecte, le « perfectionnement » de la foi dans une communauté peut remédier à des déficiences qui semblaient irréparables ; ainsi le mouvement de Haute Église entraînant l'Anglicanisme à l'intercommunion avec des Vieux-Catholiques ou des Orientaux, ce qui peut aboutir à enrichir les ordinations.

Les grandes orientations actuelles de la spiritualité protestante.

Le terme de « spiritualité » n'est que très peu utilisé dans le protestantisme, et la raison en est que la pensée réformée peut difficilement concevoir la vie spirituelle autrement que comme comprise dans le mouvement de la foi. La pensée protestante a de la peine à distinguer. Tout se tient et est compris dans l'acte de foi. Le « *sola fide* » explique bien l'attitude spirituelle protestante. Morale et spiritualité sont déjà impliquées et comprises dans l'affirmation dogmatique, comme les œuvres le sont dans l'acte de foi. Le dogme lui-même n'est souvent que la conclusion d'un examen de théologie biblique, et l'on pourrait dire que, pour le protestant, tout se ramène à un problème d'exégèse, c'est-à-dire à la Bible, lue dans l'Église pour notre temps. Il n'y a donc pas dans le complexe de vie spirituelle que représente le protestantisme un chapitre distinct et détaché que l'on pourrait nommer « spiritualité ». La vie spirituelle ou mystique n'existe pas à l'état plus ou moins autonome, elle ne s'imagine pas en dehors et distincte de la confession de la foi, de la vie communautaire et liturgique. De là vient que certains s'étonnent que le protestantisme ne fournisse pas plus d'« ouvrages de spiritualité ». L'absence des communautés monastiques et des vocations contemplatives jusqu'à présent est invoquée comme raison de ce manque. Mais ne faut-il pas plutôt être attentif au fait que la spiritualité n'est pas un chapitre de l'existence protestante, mais qu'elle est diffuse dans toutes les branches théologiques et pratiques, qu'elle est partout ?

On ne peut donc pas parler de « la spiritualité protestante » sans parler de tout le mouvement spirituel que représente l'Église réformée.

Nous allons donc essayer de saisir ce qui aujourd'hui est le plus significatif dans l'esprit protestant, dans ce grand renouveau de la spiritualité protestante et plus particulièrement ce qui signifie quelque chose du point de vue œcuménique, du point de vue de l'unité de l'Église. D'ailleurs on peut se demander si tout le renouveau théologique, ecclésiologique et liturgique actuel dans le protestantisme, ne s'explique pas tout entier par ce mouvement universel de convergence et d'unité, qu'on nomme « œcuménique ». Depuis une vingtaine d'années en tout cas, tous les réveils et mouvements importants dans le protestantisme se sont produits dans le sens de ce grand retour à l'*Una Sancta* des premiers siècles chrétiens, et qui redevient maintenant l'espérance de tant de groupes chrétiens. C'est bien cette tendance généralement œcuménique du renouveau de la spiritualité protestante que soulignent les différentes contributions à l'ouvrage « Positions protestantes », paru dans la collection « Rencontres » (1).

* * *

Au fond, le grand courant de renouveau qui traverse actuellement le protestantisme peut être caractérisé comme un retour à la Bible et aux grands dogmes traditionnels. Après une longue période (XVIII[e] et XIX[e] siècles) où la foi avait été de plus en plus envisagée dans ses résonances rationnelles et psychologiques, la Bible ramenée à un témoignage d'expérience religieuse, le dogme à une description de la foi vécue et le sacrement à un symbole

(1) Articles des pasteurs G. Casalis, R. Chapal, J. Bosc, J. Jousselin, R. de Pury et des Pères L.-M. Dewailly, O. Chifflot et A. Maydieu, Éd. du Cerf, Paris, 1946.

de la communion au Christ et de la vie communautaire des chrétiens, la théologie réformée n'a pas cessé depuis quelque vingt ans, d'opérer un rétablissement de la transcendance de la Parole de Dieu, du caractère normatif du dogme ecclésiastique et de la puissance efficace du sacrement.

Deux écoles se partagent l'honneur de ce redressement : le néocalvinisme et le barthisme. L'intérêt fondamental de l'une et de l'autre est bien cette affirmation de la transcendance de la Vérité chrétienne : Parole de Dieu dans l'Écriture, dogme, Église, sacrements... Elles se distinguent cependant en ce que la première, le néocalvinisme, d'un caractère plus large et œcuménique, a une conception plus traditionnelle, plus classique, plus scolastique du dogme et une conscience plus claire et plus profonde de la continuité de l'Église dans ses ministères et ses sacrements (1). La seconde, le barthisme, d'un caractère parfois plus dynamique et exclusif, comprend plus la Parole de Dieu comme un acte *hic et nunc* de Dieu, sur le modèle et selon le mouvement de la Révélation, tout pouvant toujours être remis en question, d'où une conception intermittente et locale de l'Église (elle n'existe vraiment qu'engagée par la Parole de Dieu et que rassemblée dans un lieu donné) (2).

---

(1) Voir sur les bases du néocalvinisme : A. Lecerf, *De la nature de la connaissance religieuse* et *Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse*. Éd. Je Sers, Paris, 1938 ; du même, *Études calvinistes*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949.

La méthode théologique et l'attitude dogmatique d'un Oscar Cullmann peut être également considérée comme néocalviniste ; voir surtout son *Christ et le temps*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. On peut ranger encore dans cette école ouverte, à titres divers, des théologiens dont la pensée est très influente, plus influente et représentative peut-être que celle des grands « cantors », tels que F.-J. Leenhardt, J. de Saussure, H. d'Espine...

(2) Voici sur l'école barthienne : K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon, Zurich. En français : J.-L. Leuba, *La dogmatique ecclésiastique de Karl Barth*, Cahiers théologiques de l'actualité protestante

On ne peut rappeler ces grandes lignes du renouveau de la théologie et de la spiritualité réformées qui se résument dans l'affirmation de la transcendance de la Révélation, sans indiquer ici l'indéniable influence, sur tout ce mouvement de la pensée prophétique du théologien, philosophe et poète danois, Sören Kierkegaard (1). Tout son message se résume, comme tout le renouveau protestant actuel, dans la prise de conscience et l'affirmation que la vérité chrétienne est une révélation transcendantale et objective d'un Dieu vivant et libre, exigeant un acte de foi sans condition, un véritable saut dans le vide, et un amour passionné et obéissant. Cette révélation peut recevoir toutes les interprétations humaines, rationnelles, philosophiques, psychologiques, mystiques, religieuses, elle n'en reste pas moins, derrière cette apparence commune et cette explication immanentiste, qui « scandalise » et peut faire tomber celui qui n'a pas le Saint-Esprit, la Parole même de Dieu, comme Jésus lui-même dont l'aspect tout humain et « scandalisant » cache la personne divine du Fils même.

1) LA NÉCESSITÉ DU DOGME DANS LA VIE SPIRITUELLE

Le renouveau théologique a ses répercussions immédiates sur le plan de la vie spirituelle, en ce sens qu'après une longue phase où les aspects pratique, moral ou mystique de l'attitude chrétienne avaient été mis en honneur, c'est aujourd'hui le fondement dogmatique qui est recherché sur lequel l'édifice de la foi et de la piété sera bâti.

N° 12, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947; K. Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine*, Éd. Je Sers, Paris, 1933; trois conférences très significatives de K. Barth, *Révélation, Église, Théologie*, Éd. Je Sers, Paris, 1934.

(1) Voir surtout : *L'École du christianisme*, traduit par P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1936.

Si l'on compare les sermonnaires du siècle dernier avec les spécimens les plus significatifs de la prédication moderne, on se rend immédiatement compte du changement opéré en homilétique. Les grands prédicateurs du siècle dernier et du début de celui-ci cherchaient avant tout à élever les fidèles dans une contemplation du sacré où ils puiseraient des forces pour leur vie personnelle et leur témoignage pratique. Même les moins suspects de libéralisme, comme le grand prédicateur que fut Adolphe Monod ou le liturgiste Eugène Bersier, n'échappent pas à cette tendance générale. Aujourd'hui au contraire le souci est de donner à la vie chrétienne une structure biblique et dogmatique dont dépendra une action fidèle et forte. Citons parmi les plus remarquables prédicateurs de notre temps le Pasteur Marc Bœgner dont les prédications de Carême à Passy sont fidèlement écoutées (1), le Pasteur Pierre Maury dont le Carême 1948 a été publié, le Pasteur Roland de Pury (2) remarquable tant par son exégèse intelligente que par la forme racée de sa langue, le Pasteur Jean de Saussure, prédicateur de la cathédrale de Genève, qui plus que les autres encore a le souci de donner, avec une interprétation aussi fidèle du texte sacré, une structure dogmatique solide et bien nette à la foi des fidèles (3). Il faudrait faire état de tout le renouveau de la prédication dans les églises de langue allemande ; mais il faut nous limiter au français. Nous citerons seulement la traduction des méditations sur l'Évangile de Jean du célèbre prédicateur bâlois Walter Luthi (4).

Pour saisir la différence entre cette prédication, profon-

---

(1) Voir plusieurs séries parues depuis 1938 aux Éditions Je Sers.

(2) *Ton Dieu règne*, 14 prédications, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943.

(3) Aucune prédication de J. de Saussure n'a encore été publiée ; de nombreuses circulent sous forme de copies dactylographiées.

(4) *La parole faite chair*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

dément biblique et clairement dogmatique, et celle des trois ou quatre générations précédentes, il serait utile d'étudier le sens donné au XV[e] siècle et aujourd'hui aux termes : « édifier, édification, édifiant ». Pour la piété du siècle dernier « édifier » signifiait élever l'âme dans un contact religieux avec Dieu et promouvoir en elle de saintes émotions et de courageuses résolutions. Actuellement, l'édification de l'Église s'entend de l'œuvre du Saint-Esprit qui, par la Parole de Dieu, bien comprise, dresse et structure une communauté de fidèles engagés dans l'obéissance au Christ. On est passé d'une conception individualiste à une conscience communautaire de l'édification (1).

Si dans beaucoup de paroisses la vie spirituelle est mieux nourrie et soutenue par une prédication biblique plus ferme, la piété protestante court toujours le risque, par crainte d'un dogmatisme trop rigoureux, de se perdre et de ne plus voir clair dans une conception trop mystique, il faudrait dire parfois trop sentimentale de la foi chrétienne. Les fidèles se satisfont trop souvent d'une émotion religieuse ou d'un encouragement moral sans chercher à penser leur foi dans des concepts dogmatiques clairs. Il faut voir là une des raisons de la faiblesse actuelle du témoignage de l'Église à travers les laïcs. Et la prédication est souvent responsable de cet état de choses. Elle est trop prophétique souvent, insuffisamment doctorale. Les appels prophétiques doivent être suivis d'indications précises pour la foi et le témoignage. Si la Réforme a pu se répandre au XVI[e] siècle, c'est en grande partie parce que chaque fidèle possédait dans l'esprit un catéchisme clair et précis qui pouvait servir à nourrir la foi et le témoignage des fidèles dans les efforts de conquête et dans les persécutions.

---

(1) Voir : PIERRE BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église ; le concept d'édification dans le N. T.*, Cahiers théol. de l'act. prot., N° 21, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948.

Un grand effort a été fait ces dernières années pour donner à l'Église toute entière une conscience plus nette de la structure intellectuelle de la foi. A côté de nombreux catéchismes (1), il faut citer des ouvrages d'approfondissement de la foi de l'Église, sous forme de commentaire aux credos œcuméniques ou de la Réforme. Karl Barth a publié un commentaire du symbole des apôtres (2), du catéchisme de Calvin (explication du même symbole) (3) et de la confession de foi écossaise de 1560 (4). Mais ces ouvrages, qui révèlent bien la pensée barthienne, ne sont peut-être pas suffisamment simples et accessibles à tout fidèle. Le plus remarquable ouvrage de cette espèce reste encore le commentaire au symbole des apôtres sous forme de prédication du Pasteur Jean de Saussure (5). Nombreux sont les fidèles qui ont été marqués par ce condensé riche et simple de pure doctrine réformée (6).

---

(1) Les deux meilleurs sont certainement pour l'enseignement biblique (1re année du catéchisme réformé) : *L'argile et le maître potier* de Roland de PURY, Roger CHAPAL et Charles FOLTZ. Imprimeries réunies, Valence, 1944 ; et pour l'enseignement doctrinal (2e année) : *Je suis le Seigneur ton Dieu* (6e édition) de Roland de PURY, en collaboration avec les Pasteurs RIEBEL, JEANNERET, CHAPAL et FOLTZ, Librairie de la Lanterne, Lyon, s. d. Il faut encore citer le bon catéchisme supérieur d'André de ROBERT : *L'unique assurance*, Imprimerie A. Coueslant, Cahors, 1943.

(2) Karl BARTH, *Credo*, Éd. Je Sers, Paris, 1936.

(3) ID., *La confession de foi de l'Église*, Cah. théol. de l'act. prot., No 2, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943.

(4) ID., *Connaître Dieu et le servir*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945.

(5) Jean de SAUSSURE, *Crois-tu cela ?* Éd. Labor, Genève.

(6) On peut ajouter des ouvrages orthodoxes dans le même esprit tels que : *Notre Foi* d'Emil BRUNNER, Éd. la Concorde, Lausanne, 1946, explication lumineuse de quelques grands points de doctrine ; *La foi évangélique* de Franz-J. LEENHARDT, Éd. Labor, Genève, s. d., cinq études sur la révélation, Dieu, Jésus-Christ, le Saint-Esprit, l'Église, où tout le mystère chrétien est clairement exposé ; *La foi réformée* de Charles BRUTSCH, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947, en trois chapitres : *Jésus-Christ, la Bible, l'Église* ; *Compagnons...* et *De nouveau : Compagnons* de M.-A. EINDIGUER, Éd. la Concorde, Lausanne, 1944 et 1935, deux brefs exposés de la doctrine et de la morale chrétiennes.

Ce besoin de précision et de structure intellectuelle de la foi se fait sentir d'ailleurs non seulement dans les milieux orthodoxes de l'Église, mais même chez des hommes de tendance plus libérale ou plus affranchie de la tradition réformée (1).

Cette nécessité du dogme pour la vie spirituelle et le témoignage chrétien, retrouvée assez généralement dans l'Église qui doit pouvoir confesser sa foi dans un monde hostile, tend à atténuer heureusement l'opposition traditionnelle entre libéraux et orthodoxes. Notre temps ne permet plus une constante et dangereuse remise en question des grandes vérités chrétiennes, ni un attachement crispé à des positions plus philosophiques que théologiques ; c'est en un temps de quiétude que l'Église peut se permettre de laisser se poser librement toute question et s'animer de féroces controverses théologiques. Aujourd'hui, il faut regarder à l'urgence de témoignage d'absolu et de consécration, et cela tend à réunir tous ceux qui ne sont pas encore des théologiens poussiéreux ou fossiles, tant libéraux qu'orthodoxes, dans une confession précise et forte d'une foi fidèle, intelligente et pratique.

2) LE BESOIN DE L'ÉGLISE

Découlant de ce besoin de structure dogmatique pour la vie spirituelle, on ressent dans le protestantisme un immense besoin de l'Église. Notre siècle est vraiment un siècle de l'Église pour le protestantisme. Après un XVII[e]

(1) Voir par exemple : Philippe CHERIX, *Le symbole des apôtres et l'Église universelle*, Éd. H. Messellier, Neuchâtel, s. d., qui, tout en s'affranchissant des symboles œcuméniques, recherche une affirmation positive de la foi ; J. ERNI, *Je crois la sainte Église universelle*, Éd. du Chandelier, Bienne, 1945, qui, après avoir passé du catholicisme au protestantisme, dans un esprit plutôt libéral, retrouve la nécessité du dogme et de la liturgie.

siècle où l'Église fait plutôt figure d'institution dogmatique, le XVIII[e] où la raison individuelle tend peu à peu à s'affranchir de cette institution, le XIX[e] où l'on insiste d'abord sur la conscience religieuse et morale et sur la conversion individuelle, le renouveau théologique du XX[e] siècle nous fait retrouver le sens de la communauté chrétienne.

C'est d'abord le besoin de l'Église sur le plan de la foi. La doctrine du libre examen, qui, il faut bien le dire (combien de manuels d'apologétique véhiculent inlassablement cette erreur), n'a jamais été reçue dans le protestantisme orthodoxe et ne trouve pas de fondement véritable dans la pensée des réformateurs du XVI[e] siècle, mais a eu quelque honneur dans le libéralisme théologique du XIX[e] siècle, cette doctrine est peu à peu extirpée de l'esprit protestant. La foi est conçue, selon l'orthodoxie réformée, comme un attachement au Christ dans l'amour et la vérité, trouvant sa source et son aliment dans la Révélation de la Parole de Dieu contenue dans les Saintes Écritures. La Bible peut être lue par chacun librement, et l'individu, éclairé par le Saint-Esprit, peut y recevoir la lumière. Cependant il ne peut y avoir assurance ferme concernant la vérité chrétienne que dans une lecture communautaire de la Bible, c'est-à-dire que la vérité ne peut être découverte par l'individu que dans l'Église lisant l'Écriture ou plus exactement dans l'Écriture lue et expliquée par l'Église, communauté totale et œcuménique des croyants, de tous les lieux, de tous les temps (1). L'individu chrétien doit toujours faire passer

(1) Au sujet de la conception réformée de la tradition, quelques pages capitales de KARL BARTH, *Credo*, op. cit. note 12, 225-228, dont nous citons ces quelques phrases suggestives : « *Tradition n'est pas Révélation.* Toutefois nous devons dire, d'accord en cela avec les Pères de l'Église ancienne et avec les Réformateurs, qu'à aucune époque il ne saurait être question dans l'Église de sauter pour ainsi dire par-dessus les siècles et de se rattacher immédiatement à la Bible (chacun se fiant à sa perspicacité et à son cœur). C'est ce qu'a fait le biblicisme... La Bible est lue dans l'*Église* et écoutée par l'*Église*... Les grands docteurs de l'Église, les Con-

avant sa propre opinion sur telle vérité ou tel texte biblique, le point de vue de la communauté dans laquelle est lue l'Écriture, et avant, la doctrine de toute l'Église ; il aura une assurance plus grande encore si la tradition est avec lui ; enfin, là où toute l'Église s'accorde, comme sur les grands symboles œcuméniques, sa foi est pleinement assurée. Mais, bien entendu, il faut que ce soit sur l'Écriture c'est-à-dire sur « le fondement des apôtres, et des prophètes », que repose sa foi. L'Église peut parfois s'égarer et il faut que constamment elle soit ramenée à la vérité par le jugement de la Parole de Dieu. Une vérité réunissant un certain « consensus » d'Églises, mais ne reposant pas strictement sur le texte de la Bible, ne peut être de foi. L'exemple de l'Assomption de Marie s'offre à notre esprit. Mais, en revanche, une interprétation du texte sacré qui ne recueillerait l'approbation que d'un petit nombre de communautés, n'aurait pas de chance d'être vraie. On pourrait dire que la théologie réformée est ouverte à une certaine notion de l'infaillibilité doctrinale, que l'on pourrait signifier ainsi : l'Église peut être certaine de la vérité de son credo (infaillibilité maximum) s'il est fondé sur une lecture et une exégèse de l'Écriture dans la communion œcuménique. C'est une des raisons de la grande aspiration du protestantisme à la recherche de l'unité chrétienne que cette magnifique espérance d'une vérité plus totale dans la communion œcuménique de l'*Una sancta*.

Ainsi l'individu ne peut sans présomption, orgueil ou révolte contre Dieu même, faire prévaloir son opinion

---

ciles n'ont-ils pas une « autorité », sinon céleste, du moins terrestre et humaine ?... A mon avis, toute la question de la tradition est dominée par le cinquième commandement : Honore ton père et ta mère !... Il n'est pas question de liens, ni de servitude ; il s'agit simplement d'obéir (comme vous obéissez, je l'espère, à votre père et à votre mère !) au passé de l'Église, aux « Anciens » dans l'Église ».

pour s'opposer à l'exégèse biblique de l'Église. La foi de la communauté chrétienne de mon temps doit être ma foi. Non pas que l'Église ne puisse pas errer parfois, et donc ne doive jamais revenir sur telle ou telle doctrine. L'Église d'aujourd'hui peut légitimement juger et critiquer une doctrine reçue au XVIe, au XIIIe, ou au Ve siècle. Elle peut même la renier. Elle doit cependant agir là avec prudence et discernement dans une compréhension interne du mystère de la foi qui ne change pas sous les diverses enveloppes historiques qu'il reçoit. Cependant, ce jugement sur la foi de l'Église ne peut être porté que par l'Église elle-même, par le canal de ses synodes et de son concile œcuménique ; cela n'appartient pas à l'individu qui toujours doit s'en remettre au jugement de la communauté, même s'il doit faire entendre un message prophétique de la part de Dieu. La seule légitimité de la Réforme, pour nous, de ce point de vue ecclésiastique (il y a aussi le point de vue exégétique et théologique) est que Luther a d'abord cherché à faire entendre son message dans l'Église romaine à laquelle il se voulait obéissant, que par la suite c'est une grande fraction de l'Église vivante et fidèle qui l'a suivi une fois mis hors de son sein, qu'enfin l'espérance des successeurs, d'un Calvin entre autre, a été que toute l'Église allait passer par la Réforme, ce qui devait mourir, mourant. C'est donc vraiment dans une conscience profondément ecclésiastique que la Réforme s'est opérée et c'est cette conscience, atténuée en certains et presque perdue par d'autres, que le renouveau actuel retrouve.

Ce sens ecclésial ne se rencontre pas seulement au plan de la foi et du dogme, mais encore à celui de la discipline, de la vie, de l'action, dans l'Église. C'est une redécouverte de la vertu d'obéissance qui se produit. On se rend compte que rien de bon, de puissant, de rapide, ne peut être accompli dans l'Église, sans l'obéissance et non l'obéissance facile « à Dieu seul » qui dispenserait de l'obéissance con-

crète, mais l'obéissance au Christ dans son Église, dans la communion des frères sous la conduite de leurs bergers.

C'est ainsi que sur le plan de la vie spirituelle on remarque un grand besoin de direction. La simple cure d'âme traditionnelle, où le fidèle vient chercher le conseil de la Parole de Dieu sur tel ou tel problème, conseil qu'il reste libre d'accepter, comme la prédication publique, se mue peu à peu en vraie direction spirituelle où les caractères essentiels d'une direction sont respectés : ouverture totale, confiance, acceptation d'une autorité, obéissance (1). La confession générale, précise, est acceptée comme condition d'une telle direction. Il faut reconnaître là l'influence indéniable d'un mouvement comme celui des Groupes d'Oxford, devenu le Réarmement moral, sur la pensée protestante à ce sujet. La pratique du partage et la recherche d'une « guidance » par le recueillement contrôlé ont permis à beaucoup de protestants de s'ouvrir à la compréhension de la confession et de la direction, jadis souvent considérées par le protestant moyen comme l'abomination romaine par excellence et dont le refus est souligné par tous les catholiques affranchis de leur Église comme une des notes à l'honneur du protestantisme, avec le mariage des prêtres, et parfois le refus du culte de la Vierge et des saints. Certains même comprendraient, revenant là simplement à Luther, la confession sacramentelle, fondée sur la promesse du Christ aux apôtres que ceux à qui ils pardonneraient les péchés ils leur seraient pardonnés (Jean 20 : 22-23).

L'organisation de l'Église et la discipline dans l'Église se ressentent de cette évolution vers une certaine notion de

(1) J.-D. Benoit, *Direction spirituelle et Protestantisme.* Ce livre, très remarquable, légitime la direction aux yeux du protestantisme moyen. Voir aussi des pages essentielles sur ce problème dans R. Schutz, *Introduction à la vie communautaire*, Éd. Labor. Genève, 1944, p. 36-38.

l'obéissance. L'Église réformée à la suite du luthéranisme s'achemine vers une conception plus épiscopale du gouvernement de la communauté chrétienne. On passe peu à peu d'une ecclésiologie presbytérienne-synodale (gouvernement par les presbytres réunis en synode) à une organisation presbytérienne-synodale-épiscopale (même gouvernement, mais sous la présidence et direction d'un « évêque »). Cette conception n'est d'ailleurs pas étrangère au calvinisme qui, en Hongrie, est épiscopal. En France, l'institution des présidents de Région ecclésiastique va dans ce même sens épiscopal, et l'on ne voit pas très bien ce qui différencie d'un évêque certains d'entre eux, qui ont acquis une magnifique autorité, si ce n'est le fait qu'aucun pouvoir d'ordre ne les caractérise et que leur autorité n'est que de juridiction et parfois personnelle.

Après une discussion engagée sur ce problème du ministère et du gouvernement dans l'Église (1) le professeur d'exégèse à l'Université de Neuchâtel, Philippe-A. Menoud, a écrit un remarquable cahier sur ce problème, où, sur la base des textes néotestamentaires, il se prononce nettement pour une conception de l'autorité venant d'en haut et s'incarnant dans une personne : c'est l'expression la plus achevée et la plus ferme de la doctrine de l'épiscopat (2).

---

(1) H. d'Espine, *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Cah. théol. de l'act. prot. N° 7, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944 ; l'auteur se fait le défenseur d'un gouvernement collégial, au moins de la communauté locale ; J. Bamand, J. Cadier, H. Leenhardt, L. Rimbault, *Pasteurs et Anciens*, Études théologiques et religieuses, N° 2, Montpellier, 1946 ; les auteurs défendent la conception réformée du gouvernement par le pasteur entouré des anciens ; voir aussi J.-D. Burger, *Le ministère chrétien*, Neuchâtel, 1948.

(2) Philippe-H. Menoud, *L'Église et les ministères, selon le Nouveau Testament*, Cah. théol. de l'act. prot., N° 22, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. Voir surtout les p. 49-61. On est frappé et réjoui de voir la proximité de point de vue entre cette étude magistrale et l'article de Jean Colson, *Aux origines du sacerdoce et de l'épiscopat*, dans le Supplément N° 9 de la *Vie Spirituelle*, mai 1949, p. 24-59.

Ces idées nouvelles et anciennes sont lourdes d'implications œcuméniques, et expliquent des réunions récentes, comme celle des Églises de l'Inde du Sud où des traditions non épiscopales ont cru pouvoir accepter l'épiscopat avec l'Église anglicane.

Citons quelques lignes caractérisriques du Pasteur P.-H. Menoud : « Elle (l'épître de Tite) souligne surtout deux points : l'épiscope est l'économe de Dieu, ce qui revient à dire qu'il est le chef et le représentant autorisé de l'Église... Les épîtres (I et II Timothée, Tite) mentionnent encore un autre ministère, celui de délégué apostolique que Timothée exerce à Éphèse et Tite en Crète... Si Timothée et Tite ne sont pas apôtres comme Paul et ne pouvaient l'être à aucun titre, ils sont cependant ses successeurs dans l'édification de l'Église et ils auront eux-mêmes des après-venants... Parce que le salut est une histoire, la tradition est un élément vital du christianisme. C'est pourquoi l'apostolat, en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Église, se continue... L'Église est dirigée par les apôtres et ensuite par leurs successeurs, au sens que nous avons dit... Bref, parce que l'Église est le corps du *Christ*, l'autorité qui la gouverne s'impose à elle d'en haut... La christocratie hiérarchique... est l'expression même de la théologie de l'Église » (1).

Enfin, le besoin de l'Église s'exprime généralement sur le plan de la piété. On peut se demander si le protestantisme n'a pas souffert d'une influence trop grande de la mystique individuelle, individualiste même, de certains des Réformateurs, Luther en particulier, à travers lui, de la mystique médiévale, et au delà, d'une mystique étrangère au christianisme, où l'accent est mis sur l'exercice personnel et solitaire de la vie spirituelle. L'insistance sur la nécessité de la piété individuelle nourrie dans la solitude du culte

(1) *Op. cit.*, p. 51, 52, 53, 54, 54, 60.

personnel par la lecture de la Bible et la prière privée spontanée, si elle a forgé des âmes d'une trempe évangélique pure et solide, plonge souvent beaucoup de fidèles dans la perplexité et même une certaine angoisse, quand ils se rendent compte de leur difficulté à se maintenir dans une discipline spirituelle personnelle rigoureuse. C'est qu'il leur manque l'appui de la piété collective fréquente de l'Église. Le Nouveau Testament n'insiste pas tant sur la piété individuelle. La prière est un acte communautaire, d'abord. On prie dans, avec et par l'Église. Même si « sa dévotion » n'est pas au diapason de l'Office célébré, la présence est déjà une prière, parce qu'une obéissance, et elle peut permettre un renouvellement. La prière personnelle est plutôt envisagée comme un prolongement de la prière fréquente de l'Église réunie, dans certains moments mis à part par chacun dans le « secret de sa chambre », ou surtout dans la prière perpétuelle de la vie chrétienne selon le « Priez sans cesse » de saint Paul (1).

Ce sens communautaire de la piété est retrouvé surtout par le grand renouveau liturgique actuel (2).

---

(1) Ce réveil de la piété communautaire de l'Église a été remarquablement décrit et orienté par Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

(2) En terminant ce paragraphe sur l'Église, on ne peut oublier quelques ouvrages significatifs et qui ont exercé leur influence sur le renouveau communautaire de l'Église réformée : J. ELLUL... et autres, *Communauté*, Coll. Vocations, N° 3, Éd. Je Sers, Paris, 1942 ; K. BARTH, *Les communautés chrétiennes dans la tourmente*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943 ; W. A. VISSER 't HOOFT, *Misère et grandeur de l'Église*, Éd. Labor, s. d. ; A. AESCHIMANN... et autres, *L'Église*, Coll. Protestantisme, N° 1, Éd. Je Sers, Paris, 1941 ; A. FINET... et autres, *La Paroisse*, Coll. Protestantisme, N° 4, Éd. Je Sers, Paris, 1943 ; P. BALMER... et autres, *L'Église parmi nous*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

3) LA VIE LITURGIQUE

Le dogme, l'Église, la liturgie : les trois grands domaines du renouveau dans le protestantisme. Les trois sont liés et se commandent. La liturgie est née de la vie du dogme dans l'Église, et la renaissance liturgique actuelle est due au renouveau de la prédication de la Parole de Dieu et de la vie sacramentelle retrouvée dans une communauté ecclésiastique priante. Il faut encore expliquer cette redécouverte de la valeur éminente du sacrement dans l'Église, car c'est là une des causes les plus profondes du renouveau liturgique protestant.

Ou pourrait dire que, s'il est vrai que tout le contenu spécifique du message chrétien se résume en un mot : l'amour, toute la forme de ce message est comprise dans le concept de sacrement ou de signe. Le mystère fondamental de la foi, l'incarnation, est un mystère sacramentel, car le Christ venu en chair est le grand sacrement, puisque sous une forme humaine est rendu présent, signifié efficacement et communiqué Dieu lui-même. Le mystère de la rédemption est sacramentel, puisque la croix d'un condamné à mort devient le signe efficace du salut des pécheurs. L'Église est sacrement, car dans sa misère et faiblesse humaine, Dieu s'engage et agit. L'Écriture... C'est dire que lorsque l'Église perd la notion du sacrement, elle se perd elle-même, quand elle en retrouve l'éminente valeur elle se réédifie.

Nombreux sont les travaux qui ont voulu redonner un sens vivant aux sacrements de l'Église ; on ne pourrait les énumérer tous (1). La notion de sacrement qui se dégage

(1) Citons deux ouvrages très simples, mais révélateurs d'une opinion commune de l'Église, l'un réformé, l'autre luthérien : H. EBERHARD... et autres, *Les sacrements*, Collection Protestantisme, N° 3, Éd. Je Sers, Paris, 1942 ; Th. SÜSS, *Parole et Sacrement*, Études luthériennes, N° 4, Éd. luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947.

de tous les efforts théologiques et liturgiques tient en une phrase : le sacrement est un signe sensible et une action de l'Église, où Dieu, selon sa promesse, s'engage par sa présence et agit efficacement. Si, par réaction contre un sacramentalisme formaliste, les Réformateurs, Calvin surtout, ont cru devoir rompre avec le septénaire traditionnel, en restreignant tellement le concept de sacrement qu'il ne désignait plus que le baptême et l'eucharistie, le renouveau sacramentel, libéré d'une polémique et d'une apologétique à courte vue, retrouve dans le Nouveau Testament d'autres gestes de l'Église que le baptême et l'eucharistie, qui peuvent être appelés sacrements. C'est d'abord le sacrement de l'imposition des mains, sacrement du Saint-Esprit, transmettant les dons du témoignage aux fidèles baptisés (confirmation, v. Act. 8 : 15-19 ; 19 : 6), conférant aux ministres de l'Église les dons nécessaires à leur charge (ordination, v. I Tim. 4 : 14 ; II Tim. 1 : 6), guérissant les malades et pardonnant les péchés (imposition et onction des malades, v. Jac 5 : 14-15). L'absolution donnée après la confession privée des péchés peut elle-même entrer dans la définition indiquée plus haut, puisque Dieu s'engage vraiment et efficacement dans la parole de pardon que l'Église prononce en son nom (Jean 20 : 22-23). Du septénaire catholique, seul le mariage pose un problème, car il semble que, du point de vue théologique, le mariage appartienne uniquement à l'ordre de la création. Étant donné son indissolubilité, il semble bien que Dieu s'engage dans l'union de deux êtres, mais cela n'est pas le cas des seuls fidèles ; le mariage serait plutôt un sacrement naturel qu'un sacrement ecclésiastique, rattaché à l'ordre de la création plutôt qu'à celui de la rédemption, bien que selon saint Paul (Eph. 5 :22-23), il signifie chez les époux chrétiens quelque chose du mystère de l'Église ; ce n'est pas l'acte du mariage qui devrait être considéré comme ecclésiastiquement sacramentel, mais plutôt son existence

entre époux chrétiens, qui signifient l'union du Christ et de l'Église.

C'est évidemment l'eucharistie qui se trouve au cœur même de la vie sacramentelle et qui commande toute la liturgie de l'Église. D'excellentes études ont paru récemment sur la doctrine de la Sainte Cène, dont il faut citer au premier plan l'ouvrage du Professeur d'exégèse de Genève, F.-J. Leenhardt, dont le plus grand mérite est de retrouver une notion de la présence réelle qui doit ôter tout doute au catholique mal informé qui en est encore à penser que la notion de présence réelle eucharistique n'existe pas pour les protestants, et aussi de remettre en évidence le caractère eschatologique de la Cène, la communion au pain nous référant plutôt au mystère rédempteur de la croix, la communion à la coupe orientant plutôt nos regards vers la participation au Royaume à venir (1).

La doctrine eucharistique réformée, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, peut se résumer ainsi :

1) L'eucharistie est *un repas* ; le Christ y est à la fois notre hôte et notre nourriture.

2) L'eucharistie est *une présence* ; avec, sous et dans les espèces qui restent vrai pain et vrai vin, le Christ se communique vraiment, réellement et substantiellement à celui qui mange et boit.

3) L'eucharistie est *un signe* ; le pain signifie la présence efficace *du corps du Christ crucifié* ; il signifie aussi la réalité *de l'unité de l'Église* en un seul corps ; la coupe signifie

---

(1) F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948. Voir aussi O. Deluz, J.-Ph. Ramseyer, E. Gangler, *La Sainte Cène*, Cah. théol. de l'act. prot., hors série N° 1, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1945 ; et R. Wolff, M. Sweeting, Th. Süss, *La Sainte Cène*, Études luthériennes, N° 3, Éd. luthériennes, Paris-Strasbourg, 1947. Ces deux dernières études font ressortir combien la polémique sacramentelle entre luthériens et réformés (surtout Luther-Zwingli) est aujourd'hui dépassée.

la proximité *du Royaume de Dieu* et la gloire accordée au croyant dans l'élévation du Fils à l'Ascension (élévation de la coupe), réalités acquises *au prix du sang* du Christ que signifie le vin.

4) L'eucharistie est *une communion* ; le Christ passe en nous *pour nous renouveler* qui sommes greffés sur lui.

5) L'eucharistie est *un rassemblement* ; par la communion entre les frères, *tous, unis en Christ*, circule une vie qui fait d'eux *un seul corps*.

6) L'eucharistie est *une attente* ; là s'affermit la certitude *du retour du Christ* et se manifeste son attente joyeuse.

7) L'eucharistie est *une action de grâces* ; c'est un grand merci dit à Dieu *pour le don de sa personne*, dans l'enthousiasme de la vie de l'Église.

Autour de cette notion de sacrement et de signe, se développe toute une renaissance liturgique. On saisit de mieux en mieux que la piété collective, pour être vraiment liturgique, c'est-à-dire exprimer vraiment la prière de tous, objectivement et non pas selon le tempérament ou la fantaisie d'un individu dans l'Église, doit se traduire dans des formes communes à tous et qui résument toutes les aspirations du cœur chrétien. Mais où trouver cette prière objective ? On ne peut la fabriquer de toute pièce de peur de faire du subjectif collectif qui ne vaille que pour un peu de temps. Il faut donc puiser dans l'expérience de prière séculaire de l'Église. Le renouveau liturgique s'appuie donc sur une recherche de science liturgique (1). Mais il n'est pas qu'une recherche dans le passé, qui pourrait tourner à

(1) Malheureusement, dans l'application aux réformes officielles de la liturgie, ce travail scientifique n'est pas toujours respecté, d'où bien souvent une certaine fantaisie. Le mouvement Église et Liturgie, en Suisse romande, s'applique à ce travail de recherche. Citons, comme autre effort de recherche : André SCHLEMMER J. CADIER, *Le culte réformé*, Études théologiques et religieuses, N° 1, Montpellier, 1947.

l'archéologie. Il est expérience et expérimentation. Certaines paroisses vivantes peuvent essayer ainsi pour toute l'Église. Certaines paroisses mises spécialement à part comme laboratoires liturgiques, St-Jean de Cour à Lausanne, par exemple. Mais surtout, ce sont des communautés résidentes, qui sont toutes désignées pour devenir des foyers de vie liturgique pour l'Église. Ainsi la communauté de femmes de Grandchamp (Neuchâtel) et la communauté d'hommes de Taizé-lès-Cluny, en Saône et Loire. La recherche des liturgistes se porte surtout sur les quatre premiers siècles de l'Église, tant orientale qu'occidentale, et sur la liturgie anglicane. Le Professeur O. Cullmam a posé de solides fondements à tout ce travail dans son cahier sur « Le culte dans l'Église primitive » (1).

Quelle est la forme de la liturgie eucharistique qui devient aujourd'hui officielle ? Après les recherches d'« Église et Liturgie » (2) et de quelques autres liturgistes isolés, la nouvelle Liturgie vaudoise (3), essai raté, il faut l'avouer, la nouvelle Liturgie genevoise (4), meilleure, mais plus un florilège liturgique qu'une vraie liturgie, vient d'entrer officiellement en vigueur la Liturgie de l'Église réformée

(1) O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, Cah. théol. de l'act. prot., N° 8, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944. Un ouvrage intéressant de vulgarisation sur le culte réformé traditionnel : E. Almeras et autres ; *Le Culte*, Coll. Protestantisme, N° 2, Éd. Je Sers, Paris, 1947. Voir encore M. Thurian, *Joie du ciel sur la terre, introduction à la vie liturgique*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1946.

(2) Cahiers d'*Église et Liturgie*, Librairie Centrale, Lausanne ; N° 1 : *Liturgie de Communion I*, formulaire général, 1931 ; N° 4 : *Liturgie de Communion, II* pour les fêtes, 1933 ; N° 7 : *Liturgie de baptême et de confirmation*, 1936 ; les préfaces de ces cahiers signées par le Pasteur R. Paquier sont révélatrices du sens de ce mouvement liturgique. Voir encore les Cahiers polycopiés d'*Église et Liturgie*, Lausanne, 1948-1949, en cours, donnant un propre du temps pour chaque dimanche et fête, cinq fascicules parus, de l'Avent à la Pentecôte.

(3) Église nationale évangélique réformée du canton de Vaud, *Liturgie*, Lausanne, 1941.

(4) *Liturgie de l'Église de Genève*, 1945.

de France (1). Quelques indications données dans une note préliminaire sont à retenir : 1) « la Sainte Cène est une partie intégrante du culte » ; 2) « Les Églises auront à décider ...si l'officiant doit célébrer la première partie du culte à la Table Sainte ». 3) « Elles devront également régler les différentes attitudes de l'assemblée, en particulier en ce qui concerne l'agenouillement... »

Voici le schéma de la liturgie : salutation, invocation, adoration (introït variable selon le propre du temps), loi de Dieu (variable), confession des péchés (variable), kyrie, déclaration du pardon (paroles de grâce et absolution déclarative, variable), gloria, confession de la foi (credo), ceci constitue la première partie, préparatoire ; deuxième partie (service de la Parole, messe des catéchumènes) : oraison, lectures, prédication, offrande, intercession (variable), Notre Père ; troisième partie (service du Sacrement, messe des fidèles) : préface (variable selon le propre), sanctus, institution, prière (anamnèse, épiclèse), agnus Dei, fraction et communion, action de grâces ; quatrième partie (renvoi) : exhortation (quelques paroles de l'Écriture), bénédiction. Ajoutons que ces différents moments du culte sont entrecoupés de répons, psaumes ou cantiques chantés qui font participer toute l'Église dans une louange commune, ainsi que la récitation par tous, conseillée, du Credo et du Pater. L'élément qui peut le plus intéresser un lecteur catholique est la forme de l'épiclèse qui signifie liturgiquement la foi de l'Église en la présence réelle ; la voici :

« Envoie sur nous ton Saint-Esprit, pour qu'en recevant ce pain et cette coupe nous puissions communier au corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ... »

La liturgie eucharistique dominicale est le cœur de toute la vie de l'Église, mais elle ne pourrait pas s'en tenir là.

(1) Église Réformée de France, *Liturgie du culte dominical*, Éd. Berger-Levrault, Paris, 1948.

Il faut que chaque fidèle perpétue cette prière dans la vie quotidienne. Pour soutenir cette prière de chaque jour, privée, ou communautaire (paroisses vivantes et communautés résidentes) vient de paraître une sorte de « bréviaire », « L'office divin de chaque jour » (1). Il comprend deux grands offices du matin et du soir, bâtis sur les schémas des heures canoniales, et une petite heure de midi, un propre du temps avec psaumes, lecture cyclique de l'Écriture, oraisons, et un propre des saints, avec office commun. Ce dernier élément est la chose la plus nouvelle du point de vue réformé qui a toujours exclu toute dévotion aux saints. Il ne s'agit en aucune façon d'un culte des saints et d'une demande d'intercession, mais seulement d'un rappel de ceux qui ont porté le Christ en eux et l'ont glorifié dans leur existence terrestre. Seuls les saints bibliques y ont place, comme dans le « Prayer Book » anglican officiel : apôtres, évangélistes, martyrs, Vierge Marie, Jean Baptiste, S. Michel, Toussaint (2).

Il ne faudrait pas que ces faits limités, qui ne représentent pas toute l'Église réformée unanime, soient interprétés comme un retour à un culte des saints et à une demande d'intercession dans la certitude de leur mérite. Il s'agit de rien autre que ce que Luther demandait quand, dans sa réforme liturgique moins radicale que celle de Calvin, il plaidait en faveur du maintien de certaines fêtes légitimes (3). La fête de la Vierge Marie (15 août) ne sera pas

---

(1) Église et Liturgie, Communauté de Taizé-lès-Cluny, Communauté de Grandchamp, *L'office divin de chaque jour*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949. Une première ébauche (l'ordinaire et la liste des lectures) avait paru en 1943, Éd. Labor, à Genève.

(2) C'est à peu près le même sanctoral (Marie-Madeleine en plus), qu'a adopté *L'office divin* de l'Église évangélique luthérienne (inofficiel encore), Éd. luthériennes, Paris, 1946.

(3) M. LUTHER, *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde*, 1523. « J'ai pourtant laissé subsister, dit-il, la fête de la Purification et de l'Annonciation de Marie... La fête de Jean-Baptiste est aussi bonne... »

interprétée comme fête de l'Assomption, mais simplement comme le rappel de la foi de Marie selon la grâce en elle et une adoration du Christ à travers sa mère qui l'a glorifié par son obéissance et son humilité. Qu'on ne voie pas là non plus un « besoin de Marie » ou d'une « conversation avec elle » comme l'a pensé à propos d'autres textes et faits le R. P. M. Villain (1). Voici, à titre d'exemple, la seconde oraison de l'office du 15 août, fête de Marie, Mère du Seigneur :

« Dieu saint, Père éternel, et tout-puissant, qui as comblé la bienheureuse Vierge Marie, d'une pleine mesure de ta grâce, et l'as ornée des dons spirituels par lesquels elle te priait et te magnifiait, fais que ton Saint-Esprit embrase semblablement nos cœurs, et nous inspire continuellement le désir de sanctifier ton grand nom, le nom béni du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Amen. »

4) LA RETRAITE SPIRITUELLE

Dans sa volonté de rendre un témoignage efficace dans le monde actuel déchristianisé, il est normal que l'Église et le chrétien cherchent à refaire leurs forces dans la retraite pour mieux tenir ferme. Aussi le besoin de retraite spirituelle se fait-il sentir dans l'Église réformée. Des pasteurs conduisent des groupes de catéchumènes ou de fidèles dans des maisons aménagées pour une vie de prière et de silence. La discipline liturgique et la direction spirituelle tiennent une grande place dans ces retraites, ainsi que l'étude de la Bible.

Certains se sentent même appelés à une vocation de re-

(1) R. P. M. Villain, *Redécouverte de valeurs catholiques par quelques groupements réformés d'aujourd'hui*, Rythmes du monde, T. 1949, tiré à part, p. 18.

traite et de louange significative au sein de l'Église : et déjà se développent deux ou trois communautés qu'en langage catholique ou dira de type monastique (1). Être un signe extrémiste de la communauté chrétienne et de l'amour fraternel, telle est la fonction essentielle de ces communautés, avec, comme corollaires, la louange de l'office, le témoignage du travail, la réception des retraitants et des hôtes. Cette vocation implique naturellement : communauté des biens, célibat et obéissance.

C'est dans le climat de la retraite spirituelle que naît toute une littérature, habituellement appelée ascétique ou mystique et dont le protestantisme est si pauvre. La redécouverte d'une âme comme celle d'Alexandre Vinet a donné naissance à une certaine forme de spiritualité, qui est la spiritualité vaudoise ou romande, toute de nuance et de délicatesse, souvent un peu inquiète et hésitante, très attachante par son esprit de recherche, toujours insatisfaite et assoiffée, par sa compréhension du mystère caché de chaque homme et son aspiration à un amour jamais comblé (2).

Mais, ce qui est proprement caractéristique de la spiritualité protestante, c'est la méditation biblique. Les ouvrages de Wilhelm Vischer sont bien connus, qui ont contribué à renouveler la lecture de l'Ancien Testament

---

(1) R. SCHUTZ, *Introduction à la vie communautaire*, v. note 1, p. 281 ; M. THURIAN, *La communauté de Cluny*, Verbum Caro, N°7, Éd. du Griffon, Neuchâtel, 1948.

(2) Voir P.-A. ROBERT, *La flamme sur l'autel, essai sur la crise religieuse d'Alexandre Vinet*, Éd. la Concorde, Lausanne, 1948. Dans ce style, mais plus théologiquement charpenté : E. BURNIER, *La maison du potier*, Éd. Roth et Cie, Lausanne, 1944. Avec des influences de Port-Royal, de Pascal et de Kierkegaard : L. F. JACCARD, *Par la croix vers l'aurore, trente et une méditations du soir sur le mystère de la souffrance*, Éd. H. Cornaz, Yverdon, 1947 ; *La journée du chrétien*, Éd. H. Cornaz, Yverdon, 1947 ; du même une anthologie bien faite d'élévations et de prières : *La journée du chrétien*, Éd Berger-Levrault, Paris, 1936.

où il faut voir le Christ annoncé et signifié (1). Suzanne de Dietrich a fait un remarquable itinéraire biblique, sorte d'introduction à la méditation de l'Écriture (2).

Sans être strictement de l'exégèse ou de la méditation biblique, mais directement inspirée de l'Écriture et née de la retraite spirituelle dans la communauté de Grandchamp, il faut noter une série de cinq volumes, de méditations quotidiennes préparant aux grandes fêtes de Noël, Pâques, Pentecôte, et prolongeant cette dernière en un temps de l'Église. Cette spiritualité-là plonge dans le trésor de piété de toute l'Église et est un témoignage œcuménique d'unité de tous les grands spirituels évoqués (3).

Enfin, le seul ouvrage récent qui puisse être vraiment considéré comme un travail de pure spiritualité, à la fois construit sur la Bible et d'une grande pénétration mystique, le seul exemplaire peut-être de théologie mystique protestante en langue française : « Contemplation de la croix », du Pasteur J. de Saussure (4). Là, au pied de la croix, le chrétien médite sur les différents événements et personnages de la Passion, qui le font pénétrer dans l'intimité du Christ et dans le mystère de notre rédemption. Tout chrétien, quelle que soit sa tradition, peut y puiser sans aucun heurt pour sa foi. Nous savons tels prêtres catholiques qui en

---

(1) W. Vischer, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1949.

(2) S. de Dietrich, *Le dessein de Dieu*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, 2e édition ; une 3e est parue. Citons encore comme particulièrement remarquable dans ce genre biblique : R. de Pury, *Pierres vivantes*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944.

(3) M. B., *Lectures quotidiennes de l'Avent pour préparer Noël*, Éd. la Concorde, Lausanne ; M. B., *Prépare-toi à célébrer Pâques, suis le chemin des Béatitudes*, Éd. la Concorde, Lausanne, 2e éd., 1937 ; XXX, *De Pâques à Pentecôte, lectures quotidiennes*, Éd. la Concorde, Lausanne, 1939 ; Gilberte de Rougemont, *Le temps de l'Église* et *L'espérance de l'Église*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1943 et 1944.

(4) *Contemplation de la croix*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1944.

ont fait leur livre de méditation, lors d'une retraite. La Ve méditation, sur Marie, est peut-être la plus intéressante du point de vue œcuménique. Marie est regardée dans sa souffrance avec son Fils et l'intimité de la mère et du Fils conduit l'âme à une sorte de fraternité humaine avec le Christ qui aboutit en conclusion à une indication très discutée parmi les protestants, la maternité spirituelle de Marie : « Et puisque, sur la Croix, c'est moi qui meurs en toi, celle qui *se tenait près d'elle* se tient donc aussi près de moi, près de chacun de nous qui *mourons avec Toi* ; en elle se concentre et nous assiste la présence de ton Église, mère des fidèles. Elle enveloppe de sa tendresse notre agonie de chrétiens et c'est à chacun de tes disciples bien-aimés que Tu la donnes pour mère. Dieu fait homme, *Tu as aimé* en elle *ton Église* faite femme. *Image du Dieu invisible,* Tu nous as remis en elle l'image de l'invisible Église : *Voilà ta mère.* Seigneur, grâces Te soient rendues de nous accorder une mère aussi exquise ! D'ailleurs, puisque, dans ta miséricorde, Tu as daigné faire de nous tes frères, comment ta mère ne serait-elle pas notre mère ? Et plus intimement encore : puisqu'elle fut ta mère, comment ne serait-elle pas la nôtre, à nous, *les membres de ton corps,* à nous qui ne *sommes qu'un même esprit avec Toi* ? » (1)

Si nous avons cité ce texte, c'est que nous nous sentons pressés de dire, parce qu'il a été trop utilisé à des fins œcuméniques, qu'il n'engage que son auteur et ne peut recevoir l'adhésion que d'une infime fraction du protestantisme.

5) VIE SPIRITUELLE INCARNÉE

Par la prédication de la Parole vivante de Dieu, par la vie liturgique et sacramentelle, l'Église réapprend tout

---

(1) *Op. cit.*, p. 73-74.

à nouveau, par dessus l'idéal théocratique de la Réforme et l'illusion de chrétienté du Moyen Age, qu'elle n'a pas à se soumettre le monde et ses puissances, mais à être simplement un signe puissant et efficace. L'Église ne doit pas être forcément nombreuse pour encadrer et pénétrer toute la cité et la nation ; il ne lui appartient pas essentiellement de gouverner le monde, de créer des partis chrétiens, de fonder des écoles confessionnelles... Elle doit être, au milieu des réalités humaines qui restent pleinement telles, le signe de la présence du Christ rédempteur et juge. Le Christ est Roi (1). Il a vaincu les puissances de ce monde et se les est assujetties. L'Église et le chrétien, forts de cette assurance de victoire, doivent être présents au monde (2), partout où ils se trouvent, pour offrir gratuitement la Parole de Dieu et l'Esprit Saint, non pour faire des prosélytes et des convertis, pour que chacun sache que le Christ est Seigneur et pour que celui qui ne veut pas gâcher et perdre sa vie présente, puisse se donner à l'amour et à l'obéissance du Seigneur des Seigneurs. C'est bien cette spiritualité du Christ-Roi qui domine aujourd'hui toute l'action concrète du chrétien et de l'Église (3).

Max THURIAN.

---

(1) Voir sur cette assurance de la Seigneurie du Christ : W.-A. VISSER 'T HOOFT, *La Royauté de Jésus-Christ*, C. P. E., Éd. Roulet, Genève, 1948.

(2) Jacques ELLUL, *Présence au monde moderne*, C. P. E., Éd. Roulet, Genève, 1948.

(3) Cette pensée domine l'enseignement de plusieurs instituts de formation de laïcs au témoignage concret, tels que l'institut œcuménique de Bossey. Le Centre Protestant d'Études (C. P. E.) à Genève a publié (Éd. Roulet) une série de travaux qui reflètent tous cet état d'esprit : F.-J. LEENHARDT, *Christianisme et vie publique*, 1945 ; E. JEANNERET, *La poésie servante de Dieu*, 1946 ; J. ELLUL, P. TOURNIER, R. GILLOUIN, *L'homme mesure de toute chose*, 1947 ; L. MAIRE, J. ELLUL, A. BIÉLER, J. PAVILLON, A. CORET, P. ARAGNO, R. DU TEIL, *Pour une économie à la taille de l'homme*, 1947 ; K. BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile*, 1947.

Une ecclésiologie médiévale : L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XIIe siècle.

(Fin) (1).

IV

Mais si l'Église est d'abord et avant tout l'Épouse du Christ, elle peut et doit être également considérée en elle-même, c'est-à-dire dans ce qui constitue son être propre. Pareille étude ne va pas sans quelque difficulté car cette Église est une réalité complexe. Elle subsiste à la fois sur la terre et dans les cieux, dans ce monde et dans l'autre ; elle est faite de la multitude infiniment diverse des fidèles, mais on ne peut comprendre sa nature si on sépare ces derniers des institutions et des choses dont ils vivent ou des vertus qu'ils pratiquent. Cette fois encore tant d'éléments divers ne pourront être atteints qu'à travers un certain nombre de symboles, tous également traditionnels, tout également bibliques ou liturgiques. Cependant pour exprimer cet aspect de l'Église, il ne sera plus fait appel à des personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais à des choses, à des édifices ou à des lieux décrits par les livres saints ou utilisés par le culte chrétien.

Ainsi l'Église sera-t-elle comparée par exemple au paradis

---

(1) Cfr. *Irénikon*, 1949, n. 2, pp. 115-138.

terrestre (1), dans lequel l'homme régénéré se voit rétabli dans ses prérogatives premières, ou mieux encore à l'arche construite par le nouveau Noé pour accueillir tous ceux qui veulent échapper aux tempêtes de ce monde et aborder sains et saufs aux rivages de l'éternité (2). Elle sera aussi le champ fécond des bénédictions de Jacob, dans lequel les vertus chrétiennes fleurissent et répandent leur suave odeur (3), ou le tabernacle du nouveau Moïse (4), ou encore simplement la hampe du chandelier qui est lui-même le Christ et sur lequel brille l'enseignement des prédicateurs de la foi (5). Elle est parfois l'aire de Gédéon que recouvre la rosée de la grâce divine (6), la terre promise ou Galilée dont le nom signifie *transmigratio facta* parce que l'Église d'ici-bas n'est qu'un lieu de passage (7), la sainte cité de Jérusalem (8), le temple édifié par le nouveau Salomon avec le concours de ces ouvriers venus de loin qui représentent les prédicateurs et les docteurs (9), le cellier à vin du

(1) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 17, *P. L.*, 176, c. 646. RICHARD, *Allegoriae*, I, 6. *P. L.*, 175, c. 638-639.

(2) Ce thème ecclésiologique de l'arche de Noé est un de ceux que les Victorins développent le plus volontiers et avec le plus de complaisance. On le retrouve non seulement dans les deux *De arca Noe* de Hugues, mais en bien d'autres ouvrages encore ; voir p. ex. RICHARD, *Sermones Centum*, 62, *P. L.*, 177, c. 1089-1092 ou *Miscellanea*, IV, 4, ibid., c. 704. Sur l'histoire de ce thème voir A. WILMART, *Arca Noe*, *Revue Bénédictine*, 26 (1909), p. 1-12.

(3) RICHARD, *Allegoriae*, II, 11, *l. c.*, c. 649.

(4) *Ibid.*, III, 9, c. 661-662.

(5) *Ibid.*, c. 657. Voir aussi *Sermones Centum*, 81, l. c., c. 1157-1158 ; *Miscellanea*, IV, 5, *l. c.*, c. 704.

(6) RICHARD, *Allegoriae*, IV, 11, *l. c.*, c. 678.

(7) *Ibid.*, c. 751-752.

(8) RICHARD, *Sermones Centum*, 44, *l. c.*, c. 1015-1017. Ce texte est fort important car il est un de ceux qui nous apprennent que l'Église est à la fois sur terre et dans les cieux, en ce monde et en l'autre. Cf. c. 1015-1016 : « ipsa quidem sancta Ecclesia est in coelo, partim in mundo. Ibi velut in Patria, hic ut in exilio. Ibi regnans, hic peregrinans... Una est tamen uxor Agni, sponsa Christi... ».

(9) RICHARD, *Allegoriae*, VII, 3, *l. c.*, c. 705-706. *Miscellanea*, VII, 3-8, *ibid.*, 868-872.

Cantique (1), le filet que les apôtres jettent au large (2) ou la nef dans laquelle ils se sont embarqués (3), la vigne du père de famille (4), l'hôtellerie dans laquelle le bon Samaritain laisse jusqu'à son retour l'homme blessé qu'il a relevé sur le bord de la route (5), ou enfin le temple chrétien dans lequel se rassemblent les fidèles autour de l'autel qui est le Christ (6).

A travers tous ces symboles, l'Église ne nous apparaît plus comme un être doué de personnalité qui agit, grandit, croît et se développe, mais comme une chose. Elle n'est pas non plus, au moins premièrement et principalement, une société ou une communauté dont on pourrait décrire les structures organiques, mais avant tout un lieu dans lequel on pénètre, un édifice dans lequel on s'abrite ou on se réfugie. Les rapports que l'Église entretiendra avec ses enfants seront moins des rapports fonctionnels que des rapports d'appartenance, moins ceux d'un tout avec les éléments ou les parties qui le constituent que ceux d'un contenant avec ce qu'il contient. L'Église est le lieu dans lequel le chrétien se trouve à nouveau relié à quelque chose. Si nous voulions reprendre ici le langage d'une certaine philosophie moderne, nous dirions que dans l'Église le croyant perd ce sentiment de déréliction et d'angoisse que les ruptures du péché avaient fait naître en lui, et nous ne ferions ainsi que reconnaître un aspect spécifique de l'expérience spirituelle des Victorins, chez qui la théologie rejoint toujours une psychologie ou plus exactement une anthropologie que commande la notion de péché originel.

Il ne s'agira donc point ici, est-il besoin de le dire, d'une

(1) RICHARD, *Sermones Centum*, 45, *l. c.*, c. 1019-1024.
(2) RICHARD, *Allegoriae*, *l. c.*, c. 794-795.
(3) *Ibid.*, c. 805.
(4) *Ibid.*, c. 797.
(5) *Ibid.*, c. 815.
(6) Voir textes indiqués *supra*, p. 396, n. 8.

localisation ou d'une appartenance spatiales. L'Église est un lieu sans doute, mais un lieu spirituel et sacré dont les limites sont déterminées par une série de références au divin, par un certain ordre de relation avec les réalités transcendantes et spirituelles. Ses dimensions sont celles des influences qui s'exercent en son sein. Celles-ci sont d'ailleurs fort diverses et agissent en des sens multiples car il y a dans l'Église des forces d'attraction et de rayonnement qui, arrachant violemment les âmes au monde profane et les tournant vers le ciel, expliquent ses conquêtes, des forces de cohésion et de protection qui unissent les croyants entre eux et les garantissent contre l'action des démons, des forces de régénération, de sanctification et d'illumination qui atteignent le plus profond des cœurs et rétablissent en eux le contact avec les sources de la vie véritable. L'appartenance à l'Église qui compte de multiples degrés se définira donc et se mesurera à la manière dont chacun saura se placer dans l'axe de ces forces, c'est-à-dire à la fidélité et à la sincérité d'une adhésion qui doit être active et qui sollicite tout l'être.

C'est un inventaire de ces forces que nous offrent les Victorins dans les explications allégoriques qu'ils nous proposent des divers symboles de l'Église que nous avons énumérés. Le Christ évidemment est toujours présent, mais il n'est plus considéré seulement comme le constructeur, le fondateur ou le chef ; il est surtout présent, agissant au fond des cœurs par lui-même ou par l'intermédiaire de l'Écriture, des sacrements, des hommes ou des institutions. Si l'Église est un nouveau paradis terrestre, c'est parce que le Christ y est à la fois la fontaine de vie, source de toute grâce, l'arbre de vie dont les fidèles cueillent les fruits savoureux lorsqu'ils mangent le corps ou boivent le sang du Sauveur, ou enfin le livre de vie dont procède l'Écriture car les quatre fleuves du paradis représentent

les quatre Évangiles (1). De même, ajoutant au texte de la Genèse, Hugues veut-il reconnaître le Christ dans une colonne qu'il plante au milieu de l'arche de Noé, c'est-à-dire de l'Église, dont la base touche la terre mais dont le sommet pénètre les cieux, qui est en contact avec les réalités les plus humbles sans pour autant s'éloigner des plus sublimes, en laquelle se rejoignent majesté et compassion, qui pénètre dans le plus profond des cœurs et en même temps les dépasse, vers laquelle accourent et le long de laquelle s'élèvent les peuples venus des quatre coins de l'arche, c'est-à-dire des quatre parties du monde (2).

(1) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 17 *P. L.*, 176, c. 646 : « Tres sunt paradisi. Unus terrestris... Secundus fidelis, quod est Ecclesia sanctorum, quam fundavit et inhabitat secundus Adam coelestis, id est Christus... In secundum lignum vitae est humanitas Salvatoris... Lignum autem vitae fidelis paradisi, id est Iesus Christus, manducantibus carnem suam et bibentibus sanguinem suum vitam aeternam repromittit ». Ou encore, *ibid.*, II, 14, c. 644 : « Sunt tria ligna vitae... Secundum est Dominus Iesus Christus qui secundum formam assumptae humanitatis in medio Ecclesiae suae quasi lignum vitae in medio paradisi (*Gen.*, 2, 9) plantatus est, de cujus fructu quisquis digne manducare meruerit, vivet in aeternum ». Ailleurs (*ibid.*, II, 9, c. 643), le Christ est dit arbre de vie selon sa divinité et livre de vie selon son humanité. Sur le Christ fontaine et arbre de vie et pour une description de ce paradis qu'est l'Église, voir également un beau texte de Richard, *Allegoriae*, I, 6, *P. L.*, 175, c. 638-639 : « Paradisus voluptatis Ecclesiam significat, in qua sunt diversae voluptates et jucunditates, aliae per gratiarum abundantiam, aliae per virtutum redolentiam, aliae per multiplicem bonorum operum differentiam, aliae in contemplatione patriae coelestis, aliae in melodia divinae laudis, aliae in dulcedine divinae simul et aeternae retributionis, aliae in spe futurae beatitudinis. Fons qui est in paradiso Christum significat... Qui hunc fontem paradisi, id est Verbum Dei et sapientiam invenit, invenit vitam et haurit salutem a Domino. Quatuor flumina fontis quatuor sunt Evangelia Christi, quibus hortus sanctae Ecclesiae rigatur et vegetatur... Lignum quoque vitae Christum significat... Si enim ipso vescimur, vitam aeternam habebimus... ».

(2) Cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, II, 7, *P. L.*, 176, c. 640 : « Columna in medio arcae erecta... ipsa est lignum vitae quod plantatum est in medio paradisi, id est Dominus Iesus Christus in medio Ecclesiae suae, quasi praemium laboris, quasi merces operis, quasi meta itineris, quasi corona certaminis in communi omnibus fidelibus propositus, qui de terra ortus

Cette présence et cette action du Christ se prolongent d'ailleurs de bien des manières : par celles de l'Écriture et des sacrements qui éclairent ou sanctifient (1), par celle des apôtres, des docteurs ou des prédicateurs qui instruisent ou avertissent, ou encore par celle des prélats qui gouvernent (2). C'est ici qu'il faudrait introduire dans la réalité de l'être ecclésiologique tout ce que Hugues appelle les sacrements de l'Église et qu'il étudie si longuement dans son *De Sacramentis*, c'est-à-dire tout l'enseignement dogmatique de l'Église, ainsi que ses institutions et sa pratique liturgiques et canoniques, car ce sont précisément là les éléments vitaux de l'économie chrétienne et les sources efficaces de ces influences dont nous avons brièvement indiqué l'existence et l'importance.

Mais il faudrait surtout parler ici de tout ce qui contribue à constituer ce qu'en langage moderne encore on pourrait appeler l'ambiance de l'Église et qui apparaît si caractéristique de la pensée victorine. La description si souvent reprise des divers symboles que nous avons indiqués conduit en effet constamment à une énumération des multi-

---

est et coelos penetravit, qui ad ima venit et summa non deseruit, qui sursum ipse est et deorsum, sursum maiestate, deorsum compassione, sursum ut trahat desiderium, deorsum ut praestet subsidium, deorsum intra nos, sursum supra nos, deorsum quod a nobis sumpsit, sursum quod nobis proposuit. Iste est mons domus Domini praeparatus in vertice montium, ad quem fluunt omnes gentes (*Mich.*,4,1) et de quatuor angulis arcae quasi de quatuor mundi partibus ascendunt ». Si on se souvient que le Christ est représenté également par Noé, constructeur et pilote de l'arche, et qu'il est aussi symbolisé par la cinquantième coudée qui est en quelque sorte le sommet et la tête du bâtiment, on comprendra pourquoi ce symbole dans lequel nous retrouvons exprimés tous les aspects du mystère du Christ et de l'Église est celui que les Victorins utilisent le plus volontiers.

(1) Sur le rôle de l'Écriture et des sacrements dans l'Église, cf. ce que nous avons dit plus haut, p. 398.

(2) Les textes reviennent fréquemment sur ces diverses catégories de ministres du Christ, voir p. ex. *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 335-336 ; *Miscellanea*, IV, 5, *ibid.*, c. 704 ; Richard, *Allegoriae*, III, 9, *P. L.*, 175, c. 662 et *Sermones Centum*, 1, *P. L.*, 177, c. 902 ; 81, c. 1156-1158.

ples vertus chrétiennes qui sont la parure et l'ornement de l'Épouse, répandent partout leurs parfums et surtout agissent elles aussi au plus profond des cœurs. Il y a en effet la foi qui affermit les âmes, l'espérance qui établit leur conversation dans les cieux, la charité qui les enflamme, les tourne vers Dieu en même temps qu'elle cimente leur mutuelle union. L'Église est d'ailleurs aussi le lieu de la miséricorde et des bonnes œuvres, celui de la pénitence et de la prière des saints qui éloignent ainsi les démons, celui de la pureté et de la chasteté, bref celui de la justice et de toutes les vertus (1).

Il ne faut pas s'étonner dès lors que l'appartenance à ce champ de forces qu'est l'Église se définisse à son tour beaucoup moins en termes juridiques qu'en termes spirituels. Ceci se manifeste déjà lorsque les Victorins nous décrivent les diverses catégories de fidèles. Les classifications sont en réalité fort nombreuses, mais elles ont ceci de commun entre elles que le principe de spécification sur lequel elles se fondent est le plus souvent d'ordre spirituel. Les chrétiens se distingueront les uns des autres par leur degré de sainteté ou d'union à Dieu, ou encore par la perfection relative

---

(1) Sur ces diverses vertus et leur action dans l'Église, il faut voir la description des divers symboles que nous avons énumérés. Une des plus complètes est celle du tabernacle de Moïse (RICHARD, *Allegoriae*, III, 9, *P. L.*, 175, c. 661-662) : les socles d'argent du tabernacle y représentent la foi, et les planches de bois de Sethim que ces socles soutiennent signifient les hommes fermes dans leur foi ; plus loin l'hyacinthe représente l'espérance, la pourpre la disposition des fidèles à mourir pour le Christ, l'écarlate et le cramoisi (coccus bis tinctus) la charité qui se tourne à la fois vers Dieu et le prochain, le byssus la chasteté. L'huile de l'onction correspond à la miséricorde, les parfums de l'encensement à la suave odeur de la bonne renommée, les pierres précieuses à la puissance des miracles, les onze tentures de poil de chèvre à la pénitence. Le Saint est une image de la vie présente, de la grâce et du mérite, tandis que le Saint des Saints est celle de la vie éternelle, de la gloire et de la récompense, etc.... L'intérêt d'une telle description ne réside évidemment pas dans le détail de ces interprétations toujours plus ou moins fantaisistes, mais dans l'attribution ainsi faite à l'Église de vertus et de forces qui font véritablement d'elle ce qu'elle est. Cf. aussi *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 337-338.

de l'état de vie qu'ils ont embrassé. Il y aura d'abord dans l'Église des justes et des pécheurs ; l'Église tolère ces derniers et les supporte parce qu'elle ne désespère point de les ramener à Dieu (1). Parmi les justes il y aura les actifs et les contemplatifs : les murs du temple chrétien qui s'élèvent vers les cieux représentent l'orientation spirituelle choisie par les seconds, tandis que le toit incliné vers le sol représente les premiers, tournés vers les choses de la terre, soit que leur imperfection les y porte, soit que l'amour du prochain les y pousse (2). Il y a également les débutants et les progressants, ou si l'on préfère, les faibles et les forts (3). Par ordre de perfection croissante on distinguera aussi ceux qui vivent dans l'état de mariage, ceux qui gardent la continence et ceux qui ont su conserver leur virginité : les premiers sont signifiés par la nef vaste et large de l'église, les seconds par le chœur plus étroit, les derniers par le sanctuaire plus petit encore, mais plus saint (4). De même les trois étages de l'arche correspondent-ils aux trois états de vie de ceux qui vivent dans le monde, de ceux qui ont quitté le monde et s'efforcent de l'oublier sans y être encore parvenus, et enfin de ceux qui l'ont effectivement quitté et oublié et vivent désormais près de Dieu (5). Ailleurs encore le symbolisme de l'arche permettra de distinguer cinq manières d'être dans l'Église dont les trois premières se rapportent à la vie présente tandis

(1) Cf. p. ex. RICHARD, *Allegoriae*, I, 13, *P. L.*, 175, c. 642 ; *Sermones Centum*, 62, *P. L.*, 177, c. 1090. *Miscellanae*, IV, 4, *ibid.*, c. 704.

(2) RICHARD, *Sermones Centum*, 1, *P. L.*, 177, c. 901 : « Parietes sunt contemplativi, Christi fundamento quod superius est vicini, terrena deserentes, coelestibus adhaerentes... Tectum sunt activi, terrenis actionibus proximi, propter suam imperfectionem minus coelestibus intendentes et necessitati proximorum res terrenas administrantes ». Voir aussi les textes cités à la note précédente.

(3) RICHARD, *Sermones Centum*, 86. *P. L.*, 177, c. 1173.

(4) *Ibid.*, c. 902. Cf. *Allegoriae*, I, 13, *l. c.*, c. 641.

(5) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630.

que les deux dernières concernent la vie future : ici-bas on peut être charnel, animal ou spirituel, tandis que dans l'au-delà il y a l'état des âmes séparées et celui des ressuscités (1).

Ces classifications demeurent cependant relativement extérieures. On pourrait leur reprocher de ne pas éviter suffisamment un certain formalisme. Pour les comprendre et les expliquer il faut en interroger une autre qui expose d'une manière plus satisfaisante les diverses manières dont un chrétien peut appartenir à l'Église. Cette dernière classification reprend cette division des trois âges de la nature, de la loi écrite et de la grâce que nous avions précédemment rencontrée et redécouvre au sein même de l'Église les trois classes d'hommes qui y correspondent. Il se trouve en effet des chrétiens qui vivent encore selon la loi de la nature, car ils s'abandonnent ouvertement à la corruption dans laquelle ils sont nés et suivent les désirs de leur chair ; ils ont la foi, mais n'en pratiquent point les œuvres ; ils sont méchants et nul n'ignore leur méchanceté (*aperte mali*) ; ils sont dans l'Église mais non de l'Église (*in Ecclesia sed non de Ecclesia*). D'autres vivent encore selon la loi écrite ; ils ont la foi et en accomplissent les œuvres, mais ils ne possèdent point la charité ; ils ne sont bons qu'apparemment (*ficte boni*) ; eux aussi sont dans l'Église, mais nouveaux pharisiens, sans qu'il y paraisse, ils ne sont point de l'Église. Il en est heureusement qui vivent selon la loi de grâce ; ceux-ci ont la foi et en exécutent les œuvres dans la charité ; ce sont les vrais justes ; ils sont en même temps et vraiment de l'Église et dans l'Église (2).

---

(1) *Ibid.*, c. 631.

(2) HUGUES, *De arca Noe mystica*, 5, *P. L.*, 176, c. 689-691. Voir p. ex. (c. 690) le curieux passage où est expliquée la présence simultanée des hommes des trois âges au temps de la loi de grâce, au cours duquel se multiplient d'ailleurs les hommes de la loi naturelle, c'est-à-dire les méchant : « Adveniente autem gratia (postquam rigor legis in misericordiam mutatus est), rursus multiplicantur homines naturalis legis, dum palam

Au point où nous en sommes on voit comment ecclésiologie et spiritualité une fois de plus se rejoignent. De même l'allégorie conduit-elle directement à la tropologie, et si les symboles que nous avons énumérés parlent aux Victorins des réalités de l'âme ou de la vie spirituelle après les avoir instruits de la nature de l'Église, ce n'est point là le fruit d'une technique artificielle mais l'aboutissement normal et inévitable d'une dialectique qui n'a au fond d'autre loi que d'être fidèle à elle-même. La vie spirituelle de chacun est une vie dans l'Église. Celle-ci n'a d'autre ornement que les vertus de ses fils. L'âme fidèle, comme l'Église, ne peut d'ailleurs avoir de plus noble ambition que d'être elle aussi l'épouse du Christ.

V

Si nous ne voulons négliger aucun aspect de l'ecclésiologie victorine, il nous reste encore à essayer de comprendre quelques pages du *De Sacramentis* de Hugues dont nous avons déjà signalé l'existence mais que nous n'avons pu encore étudier, car elles s'orientent dans une direction un peu différente de celles où nous nous sommes jusqu'à présent engagés (1). L'horizon est ici plus limité. Il n'est plus question de cette Église qui est née au jour de la création de

---

sectantur vitia sua, qui prius timore poenae coerciti latuerunt ; homines vero scriptae legis minuuntur. Tamen hoc tempus ideo tempus gratiae appellatur, quoniam nunc homines gratiae quamvis non sint numero plures, tamen sunt statu excellentiores, quia veritas a paucis quidem tenetur, sed ab omnibus fere cognoscitur, et communi omnium iudicio antefertur... Homines naturalis legis partim sunt extra Ecclesiam, sicut infideles quique, partim in Ecclesia, sicut ii qui solam fidem habent absque operibus, sed nullo modo de Ecclesia sunt, quia boni non sunt. Homines scriptae legis tantummodo in Ecclesia sunt quia fidem habent, sed de Ecclesia non sunt, quia boni non sunt. Soli autem homines gratiae in Ecclesia sunt et de Ecclesia sunt, quia et fidem habent et boni sunt ».

(1) Cf. *De Sacramentis*, l. II, pars 2, *P. L.*, 176, c. 415-422.

l'humanité, moins encore de celle qui règne dans les cieux, mais uniquement de l'Église en tant que société visible et hiérarchique.

Les textes qu'il nous faut lire n'en sont pas moins précieux. Ils nous montrent en effet la place exacte qu'occupent ces structures sociales dans l'être ecclésiologique considéré dans sa totalité : ils nous permettent également de saisir, pour ainsi dire sur le vif, de quelle manière et sous quelles influences l'attention des théologiens médiévaux s'est portée avec une insistance croissante vers l'étude de ces réalités qui jusqu'alors avaient été considérées de plus haut et de plus loin.

Le thème initial est celui du corps du Christ et de l'unité fonctionnelle et organique qui le caractérise. Les fidèles sont les membres de ce corps et ils sont appelés chrétiens du nom de celui qui en est le chef. Tous sont vivifiés par un même Esprit, unis et sanctifiés par une même foi, et de même que dans le corps humain chaque membre joue un rôle déterminé qui lui est propre, de même au sein de l'Église les dons de la grâce sont répartis entre tous, de telle manière cependant que tous profitent de ce que chacun est seul à posséder (1).

On voit sans peine qu'en mettant ainsi l'accent sur la multitude des fidèles et leur unité, Hugues ouvre des perspectives nouvelles. Sans doute avons-nous déjà rencontré ailleurs cette image paulinienne du corps du Christ, car les Victorins aiment à l'utiliser pour marquer la dépendance de l'Église à l'égard de son chef, et dans un long poème inédit qu'il intitule *Fons Philosophiae*, Godefroid de Saint-Victor la reprendra à loisir (2). L'idée d'unité que cette

(1) *l. c.*, ch. 2, c. 416.

(2) Ce poème conservé dans le manuscrit n° 1002 de la Bibliothèque Mazarine à Paris et dont on attend impatiemment l'édition, décrit longuement le corps spirituel du Christ, c'est-à-dire l'Église. Il faut reconnaître que les allégories qu'il nous propose ne sont d'ailleurs pas toujours du meilleur goût.

allégorie exprime apparaît d'ailleurs aussi, au moins secondairement, dans les descriptions de l'arche de Noé ou surtout du temple chrétien que nous avons examinées. Cependant, alors que le plus souvent la notion de corps du Christ est prise dans toute son ampleur, c'est-à-dire inclut ou du moins n'exclut point l'Église invisible et céleste, elle est proposée ici dans une acception plus restreinte et ne veut signifier pratiquement que l'Église terrestre et visible (1). La suite du texte va nous le montrer plus clairement encore.

Aussitôt après avoir posé ces principes, l'auteur du *De Sacramentis* nous explique en effet qu'il existe deux catégories de fidèles, les laïcs et les clercs. Les premiers correspondent au côté gauche du corps du Christ parce qu'ils s'occupent des choses de la terre et de tout ce qui touche aux nécessités de la vie terrestre ; les seconds au contraire sont représentés par le côté droit parce qu'ils se consacrent uniquement à ce qui se rapporte à la vie spirituelle (2). Cette distinction préliminaire introduit immédiatement celle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Le premier est détenu par une hiérarchie laïque au sommet de laquelle se trouve le roi, le second est aux mains de la hiérarchie ecclésiastique dont Hugues nous décrit plus loin tous les degrés et au sommet de laquelle se situe le Souverain Pontife (3). Les rapports des deux pouvoirs sont ensuite étudiés : tous deux sont parfaitement distincts, cependant

(1) Pour bien comprendre quelle est la différence des perspectives, il suffit de remarquer que Hugues fait consister ici l'unité de l'Église principalement dans l'unité de foi, alors qu'ailleurs lui-même ou d'autres Victorins insistent surtout sur la charité (cf. *De Sacramentis*, l. II, pars 13, ch. 12, *l. c.*, c. 514, ainsi que les textes où l'Église est comparée au temple chrétien dans lequel les pierres sont unies entre elles par le ciment de la charité, p. ex. *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, 1, *P. L.*, 177, c. 335).

(2) *l. c.*, ch. 3, c. 417.

(3) *Ibid.*, ch. 4, c. 418. La description des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique se lit dans la pars 3, *ibid.*, c. 421-434.

le pouvoir spirituel l'emporte en dignité sur le pouvoir temporel parce que la vie spirituelle est supérieure à la vie terrestre (1). Il appartient donc au premier d'établir et éventuellement de juger le second. Mais le pouvoir temporel est ensuite souverain dans son ordre : en des formules étonnamment précises, Hugues enseigne que dans la mesure où elle possède ou dispose de biens temporels, l'Église elle-même lui sera soumise et devra lui rendre hommage (2).

Bien qu'ils aient été souvent utilisés par tous ceux qui ont eu à définir les rapports de l'Église et de l'État, il n'y a pas lieu de nous étendre davantage sur ces textes. Il suffit de remarquer ici que l'intérêt porté par Hugues à ces questions s'explique avant tout par les circonstances dans lesquelles il a vécu. La querelle des Investitures, à peine achevée au moment où il dut composer le *De Sacramentis*, avait posé le problème des relations des deux pouvoirs en des termes particulièrement aigus. Bien plus, l'abbaye de Saint-Victor avait sans doute à résoudre pour elle-même et sur ce terrain des problèmes plus concrets encore. Dès sa fondation elle avait joui de la protection des rois qui lui avaient octroyé de nombreuses donations ; elle avait également entretenu les meilleures relations avec les papes qui n'avaient cessé d'encourager ses entreprises et s'étaient servi d'elle pour réaliser au sein du clergé une réforme de grand style. Saint-Victor était ainsi un de ces lieux où les deux pouvoirs se rencontraient et risquaient peut-être un jour de s'affronter. Il n'est donc pas étonnant qu'un des théologiens de la maison ait eu le souci de délimiter avec quelque précision les zones d'influence des deux pouvoirs à l'égard desquels le monastère avait des obliga-

(1) *Ibid.*, c. 418.

(2) *Ibid.*, ch. 6-7, c. 419-420. Pour compléter ces indications il faudrait rappeler aussi l'importance que les Victorins attachent à l'autorité de l'Église en matière doctrinale et sur laquelle reviennent de nombreux textes.

tions précises auxquelles il entendait d'ailleurs bien ne pas se dérober.

Il semble donc qu'il ne faut pas attacher aux textes que nous venons d'examiner plus d'importance qu'ils n'en ont ; il ne faut surtout pas prétendre y retrouver toute l'ecclésiologie victorine. Pour bien les comprendre, le plus simple est évidemment de les replacer dans ce *De Sacramentis* où nous avons été les chercher. L'ouvrage, dont nous avons déjà remarqué la signification ecclésiologique, étudie ces sacrements qui sont à la fois, aux yeux des Victorins, les signes sensibles et les principes prochains des influences spirituelles que l'Église exerce. L'Église visible, l'Église-société est donc elle aussi un sacrement. Sa hiérarchie est principe de vie spirituelle et la société qu'elle constitue est le signe ou le symbole de l'Église totale, épouse et corps du Christ, lieu de la rédemption et arche du salut. L'Église visible n'est donc qu'une partie, ou un élément, ou un aspect, nécessaire sans doute tant que subsiste le siècle présent, mais destiné à disparaître le jour où celui-ci aura disparu, de l'Église considérée dans sa plénitude, c'est-à-dire de cette Église qui, à l'image de son fondateur et de son chef, est à la fois visible et invisible, humaine et divine, sur la terre et dans les cieux.

* * *

Tels sont les principaux aspects de la théologie de l'Église chez les maîtres de l'École de Saint-Victor. Il est clair que dans cette brève étude nous n'avons pu tout dire et qu'il nous a fallu négliger bien des nuances. Nous ne pensons pas cependant que rien d'essentiel ait été oublié. Ceci nous permet donc de dégager les traits les plus caractéristiques de ce que nous avons appelé l'ecclésiologie victorine et de voir en quel sens et de quelle manière pareille expression peut être légitimement employée.

Tout d'abord on reconnaîtra sans peine que cette ecclésiologie est bien différente de celle qu'ont élaborée le moyen âge occidental finissant et les temps modernes. L'Église en effet n'y est pas considérée comme une société, mais comme un mystère qui continue celui du Christ en réalisant à son tour et en son sein l'union de l'homme avec Dieu. Les dimensions de l'Église sont donc celles du Christ total dont elle est l'épouse et le corps. L'ecclésiologie est donc un prolongement de la christologie. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire, comme on le fait quelquefois, que l'Église est au centre de la pensée victorine. En réalité, c'est le Christ qui est au centre ; l'Église au contraire propose et diffuse l'influence du Christ, créant cette ambiance spirituelle ou ce milieu divin dans lequel les hommes et les choses trouvent leur salut et leur sanctification.

Cette ecclésiologie ne peut donc pas non plus se réduire à n'être qu'un chapitre ou un traité séparé de la dogmatique, car elle embrasse en réalité l'économie chrétienne dans toute son ampleur. Orientée vers le divin et vers la Trinité, elle est d'abord une théologie au sens ancien et strict de ce mot ; elle suppose également une anthropologie et une spiritualité ; elle est aussi toute pénétrée d'eschatologie ; elle inclut enfin dans ses perspectives la liturgie et le droit canonique. Si l'on se souvient qu'elle trouve le meilleur de son inspiration dans l'interprétation allégorique de l'Écriture et pense que la méthode symbolique est la seule qui soit vraiment adéquate à son objet, on en comprendra mieux à la fois la richesse et la complexité.

Cette ecclésiologie a pourtant ses lacunes. La pneumatologie y est insuffisamment développée. Les Victorins mentionnent bien parfois le rôle de l'Esprit-Saint, mais ils ne voient pas suffisamment le lien qui existe entre sa personne et ces forces spirituelles qui agissent dans l'Église et qu'ils se plaisent pourtant à décrire ; leur pneumatologie est ainsi plutôt implicite qu'inexistante. De même bien

qu'ils parlent souvent de la Vierge Marie et manifestent à son égard une grande dévotion, ils ne paraissent pas avoir une conscience suffisamment nette des rapports qui l'unissent à l'Église, ni même reconnaître en elle ce symbole de l'Église que d'autres spirituels médiévaux ont su considérer.

Malgré ces quelques faiblesses, cette ecclésiologie demeure éminemment traditionnelle et ne saurait prétendre à l'originalité. Si donc on voulait dire en parlant d'ecclésiologie victorine que l'École de Saint-Victor a professé en cette matière une doctrine qui lui appartient en propre, cette expression n'aurait aucun sens. A peu près tout ce que nous disent les Victorins sur ce point se retrouve chez les Pères. Ce qui apparaîtra peut-être aux yeux de certains comme une faiblesse est au contraire une force, car rester fidèle à la tradition ne veut pas dire se figer en des formes de pensée désuète, mais demeurer dans le grand courant de la vie et de la pensée de l'Église. Ceux qui s'en sont éloignés, surtout en ecclésiologie, n'ont trouvé que de maigres ruisseaux ou des citernes desséchées.

Ce qui constitue en fait l'originalité des Victorins en ce domaine doit être cherché moins dans le contenu proprement dit de leur ecclésiologie, que dans la place que leur théologie ou surtout leur spiritualité fait à l'Église. Il n'y a pour eux de vie spirituelle que dans l'Église et par l'Église ; la méditation des mystères de l'Église se confond avec celle des mystères de la vie spirituelle. A cet égard les deux *De arca Noe* de Hugues paraissent bien être les livres les plus caractéristiques d'une ecclésiologie qui, considérée de ce point de vue, n'a pas d'équivalent dans la littérature médiévale. Il semble en outre qu'il faille chercher le ressort profond de cette spiritualité ecclésiologique dans les institutions victorines. Dans l'article que nous citions au début de cette étude, Dom J. Leclercq demandait que l'on distinguât deux moyen âges, le moyen âge monastique et le

moyen âge séculier ou clérical. La place occupée par la théologie de l'Église dans la spiritualité victorine nous obligerait peut-être à en discerner un troisième sur lequel des préoccupations pastorales et apostoliques commencent à attirer l'attention (1), à savoir le moyen âge canonial, c'est-à-dire le moyen âge des chanoines réguliers dont les monastères ont couvert l'Europe à la fin du XIe et au cours du XIIe siècle. Plus étroitement subordonnés à la hiérarchie ecclésiastique que les moines et moins dégagés des exigences de l'action et du ministère apostolique, les chanoines réguliers ont été plus portés à méditer le mystère de l'Église. Alors que le moine est par définition un séparé, le chanoine, soumis à la règle de saint Augustin, axe davantage sa vie spirituelle sur l'idée de communauté et celle d'Église. Le moine veut vivre la vie angélique, le chanoine s'inspire plutôt de l'idéal de pauvreté et de communauté qui est celui de la vie apostolique (2). Il ne faut pas nous étonner dès lors que la spiritualité canoniale soit essentiellement liturgique et ecclésiologique et que, en retour, l'ecclésiologie victorine soit une spiritualité.

Jean CHATILLON.

(1) Cf. notamment Y. BOSSIÈRE, *Clergé séculier, clergé canonial, clergé diocésain*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 1947, nº 2, et *Symptômes de renaissance canoniale*, *ibid*, nº 3. Voir surtout les beaux travaux du R. P. C. Dereine, parmi lesquels il convient de citer ici *Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle*, dans *Revue d'Hist. eccl.*, XLI (1946), p. 365-406, ainsi que *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIe siècle*, dans *Rev. du m. â. lat.*, IV (1948), p. 137-154.

(2) Nous prenons bien entendu cette expression de « vie apostolique » au sens où la prenait le XIIe siècle qui voyait dans la communauté chrétienne primitive constituée par les premiers chrétiens et dirigée par les apôtres le modèle idéal de toute vie chrétienne. Cf. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, p. 66-67, ou F. PETIT, *La spiritualité des Prémontrés*, Paris, 1947, p. 209-211.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Il était à prévoir que le DÉCRET DU SAINT-OFFICE du 1 juillet contre la doctrine communiste provoquerait dans les milieux intéressés une forte réaction en paroles et en actes. A MOSCOU, au cours du Congrès des partisans de la paix, au mois d'août, le métropolite Nicolas de Kruticy s'est livré à une violente attaque contre le Pape Pie XII et le Vatican. En ROUMANIE, à Bucarest, lors de l'inauguration des cours d'idéologie marxiste pour le clergé orthodoxe roumain, le patriarche Justinien Marina a fait de même, en présence des représentants du gouvernement. « Les véritables motifs, a-t-il dit, qui ont inspiré cette décision si malsaine de la hiérarchie catholique, c'est le désir de défendre la puissance matérielle du césaro-papisme ». Sous le titre blessant de « Le Vicaire de l'Oncle Sam », l'archimandrite Valérien Zacharie, porte-parole du patriarcat, a écrit un article dans l'*Universul*, où il dit entre autres : « Par ce décret, le Pape s'est allié à la clique internationale des banquiers exploiteurs contre le peuple et les catholiques honnêtes, qui luttent pour la réalisation d'une existence meilleure et plus digne ». — Et voici les actes, pour ce qui concerne l'Église catholique en Roumanie, qui, à ce moment encore, attire le plus l'attention. Un DÉCRET du 29 juillet (publié le 1e août) supprime pratiquement toutes les communautés religieuses féminines et une grande partie des communautés masculines, estimant qu'elles sont devenues superflues depuis la confiscation des instituts, écoles et hôpitaux de l'an dernier. Les religieux ont été concentrés

dans les locaux archiépiscopaux de Bucarest et à l'évêché d'Alba Julia, tandis qu'on a mis à la disposition des 1400 religieuses trois maisons à Timişul-de-Sus, Popeşti et Radua, à peine suffisantes pour héberger dix pour cent de leur nombre. D'ailleurs les religieuses ont refusé de se rendre à leur nouvelle destination, où leur liberté serait en cause ; elles ont préféré déposer l'habit et rentrer en famille. Les sœurs des couvents de Juc (en nombre de 140) et d'Obreja (80), enlevées de leur demeure dans la nuit du 9 à 10 septembre, furent transportées au monastère orthodoxe de Bistriţa, avec la consigne de se soumettre aux ordres de l'abbesse. Leur « rééducation » s'étant avérée *impossible*, elles ont été renvoyées dans leurs familles. La police a fait ainsi irruption dans de nombreux couvents, en pillant leur mobilier (1). Tout cela ressemble fort à ce qu'on constate aussi en LITHUANIE, où il n'y a plus d'évêques, ni de communautés religieuses et presque plus de prêtres. A KOVNO il n'y a que la cathédrale de SS. Jean et Paul qui est ouverte et où un seul prêtre a la charge de 120.000 fidèles. Des impôts très lourds pèsent sur les quelques églises et prêtres encore en fonction. La jeunesse catholique est déportée. Les fidèles baptisent eux-mêmes leurs enfants ; à l'occasion, ils se réunissent en secret pour participer aux sacrements. Dans son DISCOURS AU CONGRÈS EUCHARISTIQUE à Nancy (mi-juillet) S. Ém. le cardinal Tisserant s'est étendu longuement sur les persécutions contre l'Église catholique à l'Est, mentionnant l'arrestation des évêques roumains et confirmant le meurtre sur Mgr Th. Romža, évêque d'Užhorod (Subcarpathie), le 1er novembre 1947.

Le 2 septembre dernier, à Fribourg (Suisse), est décédé à l'âge de 79 ans le R. P. AUGUSTIN DE GALEN, frère de l'intrépide cardinal-évêque défunt de Munster. Bénédictin de l'Abbaye d'Emmaus à Prague, le Père de Galen montra

(1) Cfr *SICO*, 1 octobre.

toujours un grand intérêt pour le monde chrétien de l'Orient. Il s'y consacra spécialement en qualité de secrétaire de la *Catholica Unio*, qu'il fonda peu après la fin de la première guerre mondiale.

A Rome, le 17 juillet, décès à l'âge de 83 ans, du professeur VENCESLAS IVANOV. Homme de grande culture et philologue, c'est en cette qualité surtout qu'il a rendu des services précieux dans le travail de réédition des textes slaves qu'a entrepris la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale.

Église russe en URSS. — Le numéro d'avril du *ŽMP* (Nº 4), publie une COMMUNICATION DU PATRIARCHE Alexis, datée du 1 août dernier (1), où celui-ci répond à Donald Dulles, représentant de l'agence Reuter à Moscou, qui lui avait posé des questions au sujet d'une prétendue décision du patriarche œcuménique Athénagore excommuniant de l'Église orthodoxe tous ceux qui soutiennent le communisme. Après avoir dit qu'il ignorait tout d'une telle décision, le patriarche ajouta :

« D'ailleurs ni le Synode ni moi ne pouvons en vérité admettre l'idée qu'une telle décision puisse être prise par un patriarche orthodoxe, car elle est en contradiction radicale avec les principes fondamentaux de la foi chrétienne orthodoxe ». — A la question, si, selon le patriarche Alexis, il existe un conflit entre la loyauté envers l'État soviétique et la loyauté envers l'Église orthodoxe russe, la réponse suivante a été donnée : « Il n'y a qu'une réponse possible à cette question : non seulement un tel conflit n'existe pas, mais il ne pourra jamais éclater si nos fidèles s'en tiennent au sens véritable des commandements de l'Évangile et à l'héritage des Apôtres ».

La chronique officielle du patriarcat russe permet de constater qu'il y a de FRÉQUENTES MUTATIONS dans la hiérarchie ; parfois même des évêques sont déposés sans explication (comme l'évêque Jean d'Ufa et Manuel de

(1) Le grand retard avec lequel nous arrivent ici à l'Ouest les fascicules du Journal patriarcal semble donc être dû à un retard dans la publication.

Tčkalov). Dans l'administration civile du pays, le système des déplacements fréquents, pour éviter la formation de groupements trop homogènes, est depuis longtemps en vigueur. Précisément à propos du nouvel occupant du siège de Tčkalov notre dernière chronique (1) a donné un exemple assez caractéristique de l'attitude déférente du patriarcat vis-à-vis des susceptibilités des dirigeants civils. Les attaques répétées et peu délicates de la hiérarchie russe contre le monde chrétien de l'Occident en constituent un autre, beaucoup moins compréhensible, du moins à la lumière « des commandements de l'Évangile et de l'héritage des Apôtres ».

Émigration. — Du 29 septembre au 3 octobre l'ASSEMBLÉE ÉPARCHIALE de l'Église russe et d'Europe occidentale (appartenant à la juridiction du Patriarcat œcuménique) s'est réunie à Paris, sous la présidence du métropolite Vladimir. L'assemblée a examiné diverses questions relatives à la prédication, l'éducation, l'entr'aide sociale, les publications, les travaux œcuméniques et les finances. Un rapport a été entendu sur les TENTATIVES D'UNION faites par Mgr Vladimir en vue d'établir un lien plus étroit entre les divers groupes orthodoxes de l'émigration russe. Deux tentatives en l'espace de trois ans n'ont donné aucun résultat. « En juillet 1946, relève le rapport, le métropolite Vladimir a proposé au métropolite Anastase à Munich de prendre la direction d'une Église unie ». Renouvelée en 1948, la proposition du métropolite à Paris n'a pas abouti, davantage. Le Synode du métropolite Anastase entend, paraît-il, conserver son indépendance non seulement vis-à-vis de Moscou, mais aussi envers Constantinople. L'Assemblée de Paris a décidé de demander aux chefs hiérarchiques des différents groupements russes d'Europe occidentale

---

(1) p. 284.

de se rencontrer pour tenter de concilier leurs points de vue. A cette occasion, l'Assemblée éparchiale a été priée de faire son possible pour établir des relations fraternelles avec le groupe du métropolite Anastase. — En outre, il fut décidé de créer un « CENTRE ORTHODOXE DE TRAVAIL », afin de combattre « par les forces vives de l'Église » l'opposition croissante du monde contre Dieu (1).

CV Nº 20 (août-sept.) contient un article important de S. Verchovskoï, sous le titre *L'Église Une ou le Schisme,* qui est un véritable cri d'alarme à cause des divisions entre les différentes « juridictions », dont il voit les origines dans des questions de nationalisme et de politique. L'A. s'insurge contre ceux qui n'y voient pas de mal. Relevons quelques phrases marquantes de son exposé :

L'Église orthodoxe à l'étranger est frappée d'impuissance. « La faiblesse de l'Orthodoxie en Amérique est particulièrement poignante, mais à quoi faut-il s'attendre d'autre, si là-bas existent à peu près une dizaine de « juridictions », qui, dans le meilleur cas, s'ignorent ? ». — « Dans notre nationalisme nous sommes allés jusqu'à modifier la tradition apostolique ». — « L'amour-propre national nous est plus cher que le Christ et l'Église ». — « Non pas la multiformité, mais l'isolement et la division sont un mal ». — « Il est faux de croire, que notre tradition rejette l'unité extérieure et un gouvernement suprême de l'Église. Discuter de la primauté de Saint Pierre et du siège de Rome durant le premier millénaire ne fut possible que dans le feu de la polémique avec le catholicisme ». — « On peut discuter de la définition précise des prérogatives du Patriarcat Œcuménique, on peut souhaiter qu'un concile complète ses pouvoirs, mais on ne peut pas nier sa primauté dans l'Église depuis l'apostasie des Papes romains... ». — Les événements de 1946 « ont consolidé notre conscience canonique ».

Albanie. — La TENSION à l'intérieur de la hiérarchie orthodoxe albanaise, que nous avons déjà signalée, est entrée dans une crise. Le Synode, réuni entre le 22 et le

(1) Cfr *SŒPI,* 14 octobre.

25 août, à Tirana, a décrété la DÉPOSITION de l'archevêque Christophe Kissi, primat d'Albanie et métropolite de Tirana et Durazzo, en raison de « ses activités préjudiciables aux intérêts de l'Église orthodoxe albanaise et du peuple albanais ». L'archevêque est accusé de sympathies pro-fascistes. Le Dr. Passis Voditsa, évêque de Kortcha, a été désigné comme successeur du métropolite déposé.

Allemagne. — L'ÉGLISE a occupé une grande place à la SALZBURGER HOCHSCHULWOCHE qui s'est déroulée du 31 juillet au 27 août.

On l'a envisagée sous trois aspects : la Rédemption, la Société et la Culture. C'est le premier qui intéresse la Chronique. Le Dr. O. KARRER traita de l'union des Églises en insistant sur son caractère actuel dénué de toute politique. Les relations entre Rome et l'Orient byzantin échurent au byzantiniste, Dr. A. VON IVANKA ; il discerna la racine du schisme d'Orient dans l'orgueil culturel des Grecs et la conception non-catholique de l'Église qui s'était développée chez eux à partir de trois éléments : subordination de l'Église à l'État, accent sur le côte spirituel de celle-là, le peuple orthodoxe juge de la foi et porteur de l'autorité. Le conférencier a reconnu cependant à l'Orient byzantin des qualités aussi : la primauté de la Liturgie et le caractère patristique de la théologie (1).

Amérique du Sud. — Une CONFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE PAN-AMÉRICAINE représentant 17 pays s'est tenue à Rio-de-Janeiro fin juillet. Elle avait invité le pasteur Marc Boegner, président de la Fédération protestante de France et un des six présidents du Conseil œcuménique des Églises, à prendre la parole et à se rendre personnellement compte de la situation du protestantisme sur ce continent. Les milieux œcuméniques manifestent un intérêt spécial à ce dernier parce qu'ils croient que l'état du catholicisme là-bas ne permet

(1) *Herder-Korrespondenz*, septembre.

pas au christianisme de lutter efficacement contre le matérialisme et le scepticisme qui y sont virulents (1).

Constantinople. — Selon *LC* du 31 juillet, le MÉTROPOLITE ATHÉNAGORE, qui remplaçait provisoirement à New-York l'actuel patriarche Athénagore, a été nommé « nonce » du patriarche œcuménique à Athènes. Mgr Timothée Évangélidès de Rhodes, dont nous annoncions la nomination à New-York, ne rejoindra pas ce poste, à cause de son état de santé. C'est le métropolite Michel Constantinidis de Corinthe, qui prendra sa place.

Égypte. — Le patriarche orthodoxe d'Alexandrie a averti qu'il prendrait des MESURES SÉVÈRES contre les fidèles de la foi orthodoxe, qui continuent à assister à des services dans les églises catholiques. Le patriarche déplore le fait que « beaucoup de Grecs orthodoxes ont assisté aux services religieux dans l'église catholique-romaine d'Alexandrie à la fête de S. Antoine de Padoue » et qu'ils y ont offert des aumônes. La déclaration explique que S. Antoine de Padoue n'est pas reconnu comme un saint par l'Église orthodoxe et qu'il ne faut pas le confondre avec S. Antoine, qui fut le conseiller de S. Athanase, patriarche d'Alexandrie au IVe siècle (2).

États-Unis. — Pour célébrer dignement le quatrième centenaire du BOOK OF COMMON PRAYER de l'Église d'Angleterre, l'*American Church Union* a organisé du 11 au 23 septembre des CONGRÈS EUCHARISTIQUES dans différentes grandes villes. Neuf évêques anglo-catholiques d'Angleterre y ont pris part comme invités, parmi lesquels, le Dr. Wand de Londres et le Dr. Kirk d'Oxford, théologien de grand renom.

---

(1) M. BOEGNER à publié ses impressions dans *Réforme* des 8 et 15 octobre ; cfr *SŒPI* nº 31.

(2) Cfr. *LC*, 9 octobre.

Grèce. — Début octobre, fut annoncée la mort, à l'âge de 67 ans, de MGR CHRYSANTHOS, ancien archevêque d'Athènes, auquel succéda en 1941 Mgr Damascène, décédé en mai dernier.

Palestine. — Le Parlement d'Israël a légitimé les droits de contrôle du patriarcat de MOSCOU sur toutes les PROPRIÉTÉS ORTHODOXES RUSSES en Palestine. Parmi celles-ci on compte deux monastères et plusieurs édifices à Jérusalem. Auparavant le Synode des évêques russes à l'étranger exerçait cette surveillance.

Patriarcat d'Antioche. — Le MOUVEMENT DE JEUNESSE ORTHODOXE se développe non seulement dans la métropole, où les écoles du dimanche, spécialement à Tripoli, sont florissantes, mais également dans les colonies syriennes du Brésil et d'Amérique du Nord.

Suède. — Le R. P. L.-M. Dewailly, grand spécialiste des choses suédoises, commente avec compétence et émotion dans la *Vie Intellectueelle* d'octobre, les LETTRES PASTORALES qu'ont publiées à l'occasion de leur sacre deux nouveaux évêques luthériens suédois : le Dr. A. Nygren à Lund et B. Giertz à Gothembourg. En terminant il demande aux théologiens catholiques d'étudier la langue suédoise afin de pouvoir connaître par le dedans la forme de christianisme dont les deux lettres sont des documents importants et qui revendique la continuité historique dans le pays.

Yougoslavie. — Selon un rapport officiel, soixante pour cent des prêtres orthodoxes serbes sont affiliés à l'ASSOCIATION DU CLERGÉ orthodoxe de Yougolavie. Ce rapport montre la tension existant entre la hiérarchie orthodoxe et cette Association. Celle-ci a tenu une assemblée à Belgrade, le 15 septembre, à laquelle assistaient plusieurs représentants

des pouvoirs civils. Un orateur, le prêtre Kostič, faisait ressortir que dans la collaboration de l'Association avec les pouvoirs populaires, le clergé s'est heurté à l'incompréhension des hauts dirigeants de l'Église. « Ceux-ci s'étaient constamment efforcés d'entraver la fondation de cette association et lorsqu'elle a été malgré tout fondée, ils avaient tout fait pour la disloquer ». « Dans ses circulaires secrètes, a souligné le prêtre Kostič, le Synode qualifiait l'Association des prêtres de « contraire à la foi de l'Église » et de « païenne », tâchant de faire croire aux personnes non informées que l'Association avait l'intention de briser l'unité de l'Église (1).

Relations interorthodoxes. — Voici la réponse du PATRIARCHE ALEXIS de Moscou à la lettre, par laquelle le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE ATHÉNAGORE lui annonça le 27 janvier son intronisation sur le siège de Constantinople. Après avoir accusé la réception de cette lettre, le patriarche russe ajoute dans son télégramme du 18 avril : « Fraternellement je salue votre Sainteté et avec amour je vous exprime le souhait de l'aide du ciel dans la haute charge de l'Église de Dieu, dans la ferme confiance qu'entre nos grandes Églises s'établissent des relations vraiment bonnes et que fraternellement puissent se résoudre toutes les questions en litige, qui hélas ! jusqu'aujourd'hui ne sont pas encore arrivées à une solution » (2).

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. CH. BOYER, S. J. examine dans un article ECUMENISMO E CONVERSIONI (*Unitas* N° 2) le problème des relations entre les conversions individuelles et l'œcuménisme.

(1) Cfr *SŒPI*, 23 sept.
(2) Cfr *ŽMP*, 1949, N° 5.

Trois questions sont posées : dans quelle mesure peut-on espérer un retour collectif des Églises séparées dans le sein de l'Unité romaine ? Les conversions individuelles sont-elles un obstacle à ce retour ? La crainte de retarder celui-ci est-il un motif suffisant pour retarder la conversion d'une seule âme ? La réponse de l'A. est affirmative sur le premier point, plutôt négative sur le second et tout-à-fait négative sur le troisième, tout en concédant que le travail pour les retours collectifs pourrait ne pas viser formellement les conversions individuelles. Si l'œcuménisme est bon, nous est-il dit, comme moyen pour arriver à l'unité de la foi, il ne doit pas être pris pour fin parce qu'il conduirait alors à l'indifférentisme religieux.

Un commentaire intéressant sur l'attitude des MILIEUX ŒCUMÉNIQUES envers le MONITUM du Saint-Office de juin 1948, a été publié dans *Vers l'Unité chrétienne*, Bulletin du centre Istina, de septembre-octobre.

Ils continuent à l'interpréter ainsi que la défense qui fut faite aux catholiques d'assister à la conférence d'Amsterdam, d'une façon très rigoureuse, tandis que des interprétations autorisées venant du côté catholique estiment que des contacts privés entre catholiques et non-catholiques, se faisant sous le contrôle de la hiérarchie locale, restent possible après le *Monitum* ; il en pourra même sortir beaucoup de bien pour la cause de l'Unité, pense le rédacteur de la note.

Au cours d'une *Arbeitstagung* de l'Église évangélique de Bade qui s'est tenue à l'Académie théologique de Herrenalb, le professeur SCHLINK de Heidelberg a parlé des RELATIONS ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS et de leur patrimoine commun, et il a préconisé l'établissement de contacts scientifiques et simplement humains entre eux, principalement en Allemagne (1).

Il existe en Allemagne entre catholiques et protestants encore, une division dans le texte même de la PRIÈRE DOMINICALE. Les unionistes de là-bas vont tâcher de la faire disparaître, à l'exemple du texte néerlandais qui lui aussi

(1) *Ueberblick* 8 octobre.

avait connu des différences pareilles et qui a été unifié (1).

A ALEXANDRIE, au centre catholique d'études, le *Didaskaleion,* qui a pour but d'initier les Égyptiens aux initiatives culturelles catholiques, des conférenciers jésuites et dominicains ont parlé des problèmes de l'UNITÉ CHRÉTIENNE auxquels les catholiques orientaux s'intéressent spécialement (2).

Du 4 au 8 septembre ont été organisées au prieuré d'Amay à CHEVETOGNE des journée d'ÉTUDES ORIENTALES qui faisaient suite à celles de 1947 (3).

KARL BARTH et le P. MAYDIEU tous deux participants aux rencontres internationales de septembre passé à Genève, lesquelles avaient pour sujet l'humanisme, sont tombés d'accord sur beaucoup de points concernant l'HUMANISME CHRÉTIEN.

S. Exc. Mgr FELTIN, nouvel archevêque de Paris, a invité à son intronisation le 8 octobre l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY qui s'est fait représenter par l'aumônier de l'ambassade britannique. *CT* du 14 octobre qui nous donne ce renseignement, en souligne le caractère unioniste et unique depuis le XVIe siècle. Le pasteur M. Boegner et l'archimandrite Savva Chimkévitch assistaient aussi à la cérémonie.

Au cours d'une récente visite à ROME, le DR. S. NEILL, évêque coadjuteur de Cantorbéry et secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique, s'est entretenu avec des personnalités catholiques s'occupant de QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES, et principalement avec des membres du Mouvement *Unitas* (4).

CIP du 10 septembre relate que CATHOLIQUES, ANGLICANS ET PROTESTANTS collaborent au sein du MOUVEMENT CHRÉTIEN POUR L'UNITÉ DE L'EUROPE.

---

(1) *Orbis catholicus* août, p. 355.
(2) *CIP,* 13 octobre.
(3) Cfr Chronique, 1947, p. 434.
(4) *Ueberblick* 20 août.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Attitude envers le Mouvement œcuménique.* — *ŽMP*, N° 5 contient un article de l'archiprêtre G. RAZOUMOVSKY : AMSTERDAM ET L'ORTHODOXIE.

L'A. qui est le conseiller principal du patriarcat sur les questions œcuméniques, fait une espèce d'apologie des déclarations du concile de Moscou de 1948 les concernant et en relève même le caractère prophétique. La conférence œcuménique d'Oslo y est curieusement considérée comme une « répétition générale » de celle d'Amsterdam. Les nombreux griefs contre le Mouvement œcuménique se réduisent à deux chefs : on n'y cherche plus la vraie Unité et on construit à sa place un *Ersatz*, une Tour de Babel appelée « Église œcuménique » ; il est un instrument politique dans les mains de la Franc-maçonnerie ; l'Orthodoxie y figure à titre d'exotisme et des incorrections ont été commises envers le patriarcat de Moscou. Il va de soi que l'A. y oppose la vraie Unité de l'Orthodoxie et sa recherche exclusive du Royaume de Dieu. Cependant un passage exprime de la bienveillance envers le Mouvement et le désir que l'article puisse lui servir d'avertissement. *SOEPI* N° 35 donne un court commentaire à cet article.

Un résumé du rapport sur la PARTICIPATION DE L'ÉGLISE DE GRÈCE AU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES est publié dans *LC* du 18 septembre ; il exprime l'opinion de 8 délégués sur 12 à la conférence d'Amsterdam.

L'Église orthodoxe se considérant comme la continuatrice de l'Église des premiers siècles et comme possédant elle seule toute la vérité, ne peut collaborer avec le Mouvement œcuménique que dans la poursuite de buts pratiques ; dans la Commission *Foi et Constitution* à allure exclusivement doctrinale, sa participation ne pourra être qu'officieuse et servira à y faire connaître le point de vue orthodoxe sur les questions envisagées. Suivent quelques points particuliers visant pour la plupart à sauvegarder la dignité des participants orthodoxes éventuels : leurs frais de voyage seront payés et leur désignation sera faite par l'Église de Grèce et non par les organismes œcuméniques ; on évitera de nommer des évêques en qualité de délégués ; on recommande la discrétion dans l'assistance aux offices religieux hétérodoxes laquelle reste en principe défendue par les canons ; le grec devra être reconnu au moins théoriquement pour

langue officielle œcuménique en tant que langue du Nouveau Testament (1).

Le professeur L. ZANDER ne pouvait rester indifférent dans cette controverse ; il lui consacre un article : THE OECUMENICAL MOVEMENT AND THE ORTHODOX CHURCH (*The E* (*cumenical*) R (*eview*) N° 3).

Les membres orthodoxes du Mouvement œcuménique doivent se défendre contre une nouvelle attaque venant de leurs coreligionnaires parmi lesquels il n'a jamais été populaire, afin de ne pas perdre « les dons du Saint-Esprit gagnés par les relations spirituelles avec leurs confrères (*fellow*) chrétiens des autres dénominations » (p. 269). Il ne leur sera pas difficile de parer le coup parce que, tout en participant pleinement à l'œcuménisme, ils n'ont jamais consenti à aucun compromis doctrinal et n'ont jamais voulu reconsidérer leur Église à la lumière de l'Écriture Sainte pour ne pas devenir ainsi simplement des « protestants de rite byzantin » (*ibid*). Leur charte d'or est et doit rester l'encyclique du patriarche de Constantinople de 1920. Si l'Église orthodoxe se retirait de l'œcuménisme, elle refuserait de faire le premier pas de l'Unité dans l'amour, elle perdrait une occasion unique de porter témoignage dans le monde pour la vérité qu'elle possède en plénitude, et elle retomberait, malgré cette plénitude, dans un provincialisme dont les contacts œcuméniques l'on fait sortir ; elle laisserait enfin le Mouvement œcuménique verser dans le pan-protestantisme.

Le même problème encore est touché dans le même fascicule de la même revue par le R. P. A. SCHMEMANN dans une note : ORTHODOX YOUTH AND THE ECUMENICAL MOVEMENT.

Il y commente les résolutions du congrès de la jeunesse orthodoxe à l'Institut œcuménique de Bossey que notre dernière Chronique

(1) *SŒPI*, N° 37 fait une mise au point concernant ce rapport qui ne serait qu'un parmi plusieurs autres présentés au Saint-Synode de l'Église de Grèce. La position de celle-ci resterait telle que la Chronique p. 302 l'a exposée. Des extraits des articles de Mgr MICHEL DE CORINTHE et de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, dont nous reparlerons, sont donnés en traduction anglaise dans *The Œcumenical Review*, N° 4

a relaté ; elles pourraient à première vue choquer les milieux œcuméniques ; en soi, elles jettent de la lumière sur certains éléments spécifiquement orthodoxes du problème œcuménique et elles pourront ainsi rendre service, le Mouvement du même nom étant un paradoxe et une tension continuels (p. 322), et l'Orthodoxie, un des pôles de la tension. Des exemples sont donnés : Si des Orthodoxes individuels ne possèdent pas pleinement leur foi et peuvent donc participer à la recherche œcuménique commune de la vérité, ce qu'ils cherchent et ce qu'ils trouveront sont et seront leur foi et leur vérité, lesquelles appartiennent à l'Église *ipso facto* et sont exprimées dans sa doctrine. La théologie de la Sainte Vierge, partie intégrante de l'ecclésiologie orthodoxe, que les œcuménistes orthodoxes font valoir aux conférences, empêche le Mouvement de devenir exclusivement protestant. Les délégués orthodoxes seuls ont parlé à Amsterdam en 1948 de l'Église catholique romaine, car pour l'Orthodoxie l'œcuménisme est une rencontre avec l'Occident chrétien tout entier, dont le drame religieux est pour eux « inséparable de Rome » (*ibid*). Deux alternatives pourraient résulter d'un relâchement de la tension que donne au Mouvement œcuménique la participation orthodoxe : ou bien il s'avérerait qu'il n'a jamais été autre chose qu'une affaire faite de mains d'homme, ou bien il aurait déjà atteint son but, l'*Una Sancta*.

Enfin en tout dernier lieu et au titre d'une espèce de résumé de la controverse, l'ASSEMBLÉE ÉPARCHIALE de l'exarchat russe du patriarcat œcuménique dont-il a été parlé plus haut (p. 415), a adopté plusieurs résolutions concernant le Mouvement œcuménique.

Elles le considèrent d'abord comme un facteur très important dans la vie spirituelle de la chrétienté contemporaine envers lequel l'Église orthodoxe dans son ensemble n'a pas pris position mais auquel certains représentants de l'Orthodoxie ont participé d'une façon ininterrompue pendant plus de 25 ans ; cette participation est déjà, une tradition qui doit être continuée. Elle a pour but essentiel de témoigner de la vérité confiée à l'Église orthodoxe par Dieu ; ce témoignage se fera dans un esprit d'amour et de tolérance envers les chrétiens non-orthodoxes, mais sans aucun compromis en matière de foi. La dernière résolution est la plus neuve et la plus significative ; nous la donnons *in extenso* d'après *SOEPI* N° 37 : « Le Synode attire l'attention sur une confusion à éviter et que l'esprit de fraternité

chrétienne qui caractérise le mouvement œcuménique pourrait favoriser ; le mouvement œcuménique n'est pas un organe de l'Église œcuménique et celle-ci, dans la croyance orthodoxe, n'est donnée et réalisée que dans l'Église orthodoxe.

Les MILIEUX ŒCUMÉNIQUES eux-mêmes donnent de brefs COMMENTAIRES sur le même problème encore.

Il n'y a rien qui intéresse davantage les *leaders* du Mouvement œcuménique que la collaboration la plus développée possible de l'Orthodoxie avec le Conseil œcuménique mais a condition qu'elle soit convaincue de la validité de celui-ci (1). Un peu plus loin Bishop S. NEILL, en recensant la traduction de *L'Église est une* de A. KHOMIAKOV fait « au cœur même de l'œcuménisme » deux points d'interrogation : « Si les membres de tous les corps chrétiens se sentaient obligés par loyauté envers la vérité (comme le font les Orthodoxes) de s'en tenir fermement aux assertions et aux convictions de leurs Pères, l'œcuménisme pourrait-il signifier autre chose qu'un point mort insurmontable ?... Par leur ferme loyauté envers leurs vénérables traditions et grâce à une limpidité particulière de vision chrétienne que n'ont déformée ni l'augustinisme ni la Réformation, ils (les Orthodoxes) sont un défi (*challenge*) pour le reste de la chrétienté. Mais sont-ils prêts, eux-mêmes à reconnaître qu'un défi analogue leur est fait par les grandes Églises de l'Occident, de mentalité œcuménique et de dynamisme d'expansion ? » (2).

Divers. — A une OSTKIRCHENTAGUNG récente dans le Schleswig, le côté orthodoxe comprenait trois types : culturel, missionnaire et monastique.

Le dernier conférencier parla de l'anthropologie orthodoxe qui s'exprime surtout dans la tradition monastique à base patristique, et dont l'importance pourrait être grande dans la crise du monde contemporain. Mgr ATHANASE, évêque orthodoxe de Hambourg, se dit convaincu que ce ne sont pas les rites mais les dogmes qui séparent le chrétiens ; l'esprit de l'Église indivise surmontera les divisions. L'Église orthodoxe se considère comme la seule vraie Église, tout en reconnaissant cependant aux autres confessions

(1) *ER* Printemps, p. 338.
(2) *Id.* p. 348-349.

chrétiennes une certaine « ecclésiasticité » (*cerkovnost*) qui est une tendance vers celle-là (1).

IKZ N° 3, p. 184 relate différentes manifestations d'intérêt, académique et autre, de l'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE ALLEMANDE envers l'ÉGLISE D'ORIENT.

Les relations entre ORTHODOXES ET VIEUX-CATHOLIQUES font l'objet d'une note intéressante de Johannes O. KALOGIRU (2).

En en rappelant les principales étapes, il apprécie le rapprochement entre eux comme étape lui-même dans la marche vers plus de compréhension entre chrétiens séparés, et peut-être même dans le recouvrement de cette unité ecclésiastique qui fut déchirée il y a mille ans par le premier grand schisme, celui des parties orientale et occidentale de l'Église. On commence à peine maintenant à réparer la déchirure au moment précis où croît l'opposition idéologique entre l'Orient et l'Occident.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *CIP* du 19 août annonce que le roi d'Angleterre a mis CUMBERLAND LODGE, dans le parc de Windsor, à la disposition d'un groupe de personnalités religieuses qui s'occuperont particulièrement des problèmes ayant trait à l'UNION DES ÉGLISES.

Des représentants de l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et des ÉGLISES LIBRES du même pays, continuant les négociations que la Chronique a mentionnées à maintes reprises déjà, se sont réunis au *Mansfield College* d'Oxford. La prochaine réunion est prévue pour dans un an, quand on espère être arrivé à des conclusions concrètes qui seront soumises à l'examen des deux groupes intéressés (3).

CT du 9 septembre publie un article de W. R. RINGE : THE LITURGY OF THE CHURCH OF FINLAND où est rappelé

(1) *Orbis Catholicus*, août, p. 359.
(2) *ER* Automne, p. 86-89.
(3) *SOEPI*, N° 33.

l'*interim agreement* des ÉGLISES D'ANGLETERRE et de FINLANDE permettant une intercommunion limitée entre elles.

L'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE vient d'avoir 2 ans. *CT* du 30 septembre affirme qu'elle s'éloigne de plus en plus de l'anglicanisme. Parmi les prises de position de celui-ci envers celle-là, il faut en relever une venant de l'Église épiscopalienne d'ÉCOSSE et que les milieux anglo-catholiques n'ont pas jugée tout à fait satisfaisante. Le *Primus* écossais a fait alors une déclaration supplémentaire plus rigoriste qui maintient cependant une certaine bienveillance envers la nouvelle Église (1).

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Les négociations unionistes entre l'ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE D'ANGLETERRE et les Églises congrégationalistes membres de l'UNION CONGRÉGATIONALISTE D'ANGLETERRE ET DE GALLES font le sujet d'une note instructive dans *ER*, automne 1949, p. 89-94. Elle conclut que si l'union organique entre ces deux confessions n'est pas encore possible actuellement, leur collaboration s'impose. Notons qu'à une récente conférence des Églises congrégationalistes à Wellesley (Mass., USA) a été élaborée une constitution pour un CONSEIL CONGRÉGATIONALISTE INTERNATIONAL (2)

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous avons rendu compte dans la Chronique précédente d'une façon un peu touffue de la séance du COMITÉ CENTRAL DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE. Voici quelques renseignements supplémentaires tirés de : *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Second Meeting of the Central Committee, Chichester (England)*, qui vient de paraître et nous a été très aimablement envoyé.

---

(1) Cfr *Faith and Unity* de septembre et octobre, *CT* du 26 août et du 9 septembre.

(2) *Herder-Korrespondenz*, août, p. 499.

L'intérêt spécial du volume sont les rapports qui y figurent *in extenso*. Signalons surtout, en plus de celui du Dr. VISSER'T HOOFT qui a déjà été résumé, ceux du Dr. P. VAN DUSEN, président du département des études (1) et de Miss R. ROUSE. — On apprend dans le premier la constitution d'un *Staff Coordinating Committee on Study* qui va grouper des représentants de la Commission *Foi et Constitution*, de l'Institut œcuménique, de la Commission des Églises pour les affaires internationales (*CCIA*), du département de jeunesse, de celui de l'entr'aide des Églises et des réfugiés, du *YMCA*, du secrétariat général et du département des études. Son but principal est d'éviter le chevauchement dans les sujets d'études entre ces organismes et d'assurer un maximum de collaboration afin d'utiliser au mieux les ressources du Conseil œcuménique pour la recherche. On a décidé de transférer à la Commission *Foi et Constitution* le thème de la première section d'Amsterdam (*L'Église universelle dans le dessein de Dieu*), et à la *CCIA*, celui de la quatrième (*L'Église et le désordre international*), tandis que le département des études, dont le but a été déclaré pratique et non théorique, conservera ceux de la seconde (*Le témoignage de l'Église dans le dessein de Dieu*) et de la troisième (*L'Église et le désordre de l'homme*). Ces derniers ont reçu des développements : *La Bible et le message de l'Église dans le monde* ; *L'évangélisation de l'homme dans la société moderne massive* ; *L'action chrétienne dans la Société*. Le département des études désire l'établissement de comités nationaux d'études œcuméniques. — Quant au rapport de Miss ROUSE, il nous apprend que la composition d'une histoire du Mouvement œcuménique en deux tomes est en bonne voie et que sa publication peut être prévue pour 1951.

LC des 14 août et 4 septembre apportent des renseignements nouveaux sur la dernière session de la COMMISSION FOI ET CONSTITUTION dont les lecteurs connaissent déjà quelques détails. Ce sont les impressions de théologiens aussi avertis que les R. P. G. A. HEBERT, S. S. M. et G. FLOROVSKY.

Ce dernier, dans un article : *Oxford and Chichester. The Struggle*

---

(1) Ce rapport et quelques autres se trouvent également dans *ER* Automne, ainsi qu'une relation sur la réunion de Chichester par le Dr. BELL, son président.

for the Common Mind, considère que « la différence la plus profonde » entre les positions « catholique » et protestante n'a pas été exprimée adéquatement dans le rapport de la première section d'Amsterdam ; elle a été plutôt sentie intuitivement qu'exprimée logiquement ; l'A. suppose que si jamais elle pourra l'être, il s'agira alors de répondre à la question du professeur DODD : Tient-on finalement plus à sa propre dénomination qu'à l'*Una Sancta* ?

La LETTRE de C. H. DODD se trouve *in extenso* dans *ER*, Automne 1949, p. 52-56. Dans la Chronique de la même revue (été 1949, p. 428-431) le Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de la Commission *Foi et Constitution* fait à son sujet plusieurs remarques très intéressantes qui en relèvent les paradoxes dont nous ne citerons que le dernier pour donner aux lecteurs l'envie de connaître les autres :

« Ce n'est pas le côté le moins paradoxal du Conseil œcuménique que de faire tenir ensemble ceux qui ne peuvent se mettre d'accord sur ce point : dans quel sens l'Église est-elle une? »

Le Centre œcuménique de Genève est très désireux de se constituer une bibliothèque spécialisée. *ER*, Été, expose des desiderata et suggère certaines mesures dans un article : *The Handmaid of the Ecumenical Movement. The World Council Library* (p. 424-427).

Le manque de place ne nous permet pas de nous arrêter autant qu'il l'aurait fallu, sur les 3 derniers fascicules de *ER* qui nous sont parvenus avec beaucoup de retard. Ils sont tous les trois pleins d'intérêt. Limitons-nous, à regret, à l'essentiel. Le fascicule d'été contient des articles sur le SUJET DE LA PREMIÈRE SECTION D'AMSTERDAM, de la plume de W. M. HORTON, R. PRENTER et A. M. RAMSEY.

La fameuse opposition entre « catholique » et protestant est considérée par M. H. sous plusieurs angles dont le plus important à son avis se résume en : *Dieu* s'est fait homme (protestant), Dieu *s'est fait homme* (« catholique ») ; il demande aux théologiens des deux bords de chercher à mieux se connaître afin de retrouver chacun

chez son partenaire son propre point de vue qui sera ainsi mieux compris, et d'éviter de se cantonner dans sa propre vision limitée. Pour M. R. qui commente lui aussi la même opposition, elle met à nu le degré dans lequel la plénitude chrétienne a été perdue dans tous les domaines par suite des divisions entre chrétiens.

Le fascicule d'automne est consacré au problème œcuménique par excellence de l'ÉVANGÉLISATION.

P. EVDOKIMOV, orthodoxe, préconise dans un article : *The Evangelistic Situation*, laquelle est très mauvaise, le mode d'évangélisation (spécifiquement orthodoxe) par le « sacrement vivant de l'homme ».

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM. — Impressions nouvelles et américaines glanées dans *EC*, printemps, à ajouter à celles qui ont été relevées par les Chroniques précédentes ; elles ne proviennent pas toutes de milieux théologiques.

La plupart ont trait au problème communisme-capitalisme dont on critique les solutions esquissées à la Conférence. Des critiques subsidiaires portent sur l'apport financier américain trop considérable ; sur le rôle trop prononcé de K. BARTH ; on exprime le désir d'avoir un « petit Amsterdam » pour comprendre le Grand. R. NIEBUHR reproche à Amsterdam d'avoir laissé couler des flots de rhétorique et d'avoir détruit la spontanéité du Mouvement œcuménique antérieur à lui. Certains critiques considèrent que la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises est parvenue, en somme, à remuer l'opinion publique américaine plus que tout autre événement dans l'histoire du protestantisme et de l'Orthodoxie.

ER Été, cite abondamment et avec louange l'article du R. P. ROUQUETTE, et le fasicule d'automne donne une bibliographie des *Échos d'Amsterdam*.

Le comité général de la FÉDÉRATION DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS a siégé à WHITBY (Canada) et a rejeté l'intercommunion comme solution à la désunion

des chrétiens, car le manque de communion entre eux n'est que sa conséquence la plus tangible. Le communisme a été beaucoup discuté et le R. P. Kissilev, délégué orthodoxe, l'a appelé un « mal mystique ».

Octobre 1949.

LIVRES REÇUS

J. O'CONNELL, *The Rubrics of the Forty Hours'Exposition.* Londres, Burns Oates, 1949 ; in-12, VIII-5 p., 3/6. — J. COVENTRY, S. J., *Morals and Independence.* An Introduction to Ethics. Préf. de D. M. McKinnon. Ibid., 1949 ; in-12, 107 p., 4/6. — M. L. H., *Sister Xavier Berkeley* (1861-1944) : Fifty-four Years a Missionary in China. Pref. de J. C. H. Wu. Ibid., 1949 ; in-8, XVIII-260 p. 15/-. D. ATTWATER, *Butler's Lives of the Saints First supplementary Volume.* Ibid., 1949 ; in-8, XII-200 p. 15/-.

H. Mc EVOY, S. J., *The sacred Actions my Part.* A Mass-book for the Young. Edinburgh, Oliver and Boyd, 1949 ; in-16, 136 p., nombreuses illustrations 4/6. *Puzzled People. A Study in Popular Attitudes to Religion, Ethics, Progress and Politics in a London Borough,* prepared for the Ethical union by Mass-Observation. Londres, Gollancz, 1947 ; in-12, 152 p. — THE AKATHISTOS, Trad. par V. McNabb O. P. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 40 p., 3/6. — LORD ELTON. *Such is the Kingdom.* Londres, Collins, 1947 ; in-12, 96 p., 6/-. — C. H. CLEAL, *The Chaplain in the Factory.* Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-8, 78 p., 2/6. — D. H. SOUTHGATE, *Draw near to God.* A book of Meditations. Londres, Oxford University Press, 1948 ; in-16, 136 p., 6/. W. T. WALSH, *Our Lady of Fatima.* Londres, Macmillan, 14949 ; in-8, 284 p.

W. BERTEVAL, *Le faux Intellectualisme.* (Bibl. de phil. contemp. Alcan), Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 122 p., 200 fr. — S. LUPASCO, *Logique et Contradiction.* (Même coll.), Ibid., 1947 ; in-8, XX-234 p., 260 fr. — L. GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-8, XXIV-272 p., 600 fr. — M. DOROLLE, *Le Raisonnement par Analogie.* (Même coll.). Ibid., 1949 ; in-8, 180 p., 320 fr. — R. BLANCHÉ, *La Science physique et la Réalité* (Même coll.), Ibid., 1948 ; in-8, 216 p., 300 fr. — N. BALADI, *Les Constantes de la Pensée française.* (Nouv. encycl. philos.). Ibid., 1948 ; in-12, XII-112 p., 150 fr.

Notes et Documents.

Le « Schisme de Photius ».

L'ouvrage tant attendu du professeur Dvornik a enfin vu le jour(1). Annoncé depuis plusieurs années avant la deuxième guerre mondiale, ce livre, d'abord écrit en français, aurait dû paraître dans le *Corpus Bruxellense* du Prof. Henri Grégoire. L'A. raconte la genèse du livre dans la préface. Le titre indique bien le sujet du volume et sa division en deux parties ; il ne vise pas à remplacer le *Photius* de Hergenröther quoique celui-ci soit rectifié continuellement. Il ne faut pas y chercher une nouvelle biographie du patriarche byzantin. L'A. avait déjà fait connaître, par ses travaux précédents dont une partie est reprise et développée ici, les résultats principaux de ses recherches laborieuses. Par là-même il avait donné, aux savants et aux autorités ecclésiastiques, l'occasion d'examiner ses arguments. Comme on le verra, ses questions ne regardent pas seulement les professionnels de l'histoire ecclésiastique. Que signifiaient le nom et la personne de Photius autrefois pour les Latins, et pour les Byzantins, de son vivant et dans les siècles suivants ? Que signifient-ils aujourd'hui ? Comment est-on arrivé à ces résultats ? D'où est venue la grande différence dans l'appréciation de sa personne et de sa mémoire ? C'est à ces questions que répond M. Dvornik. Photius qui a été persécuté, comme son père, par les iconoclastes, devint professeur à l'École Supérieure de Constantinople, puis *proto-asecretis* ou chef de la chancellerie impériale, enfin, étant encore laïc, il fut choisi comme patriarche après l'abdication de saint Ignace en 857. Il suivit ainsi l'exemple de son oncle Taraise.

Cette affaire, qui est à la racine des controverses qui séparent l'Orient et l'Occident, a son origine dans l'existence de deux partis politiques rivaux, ceux des Bleus et des Verts (d'abord partis du cirque) qui dans le domaine ecclésiastique deviennent celui des libéraux, des modérés qui savent appliquer l'*οἰκονομία*, et celui des

(1) Francis Dvornik. — *The Photian Schism.* History and Legend. Cambridge, University-Press, 1948 ; gr. in-8, XIV-504 p., 35 s. — La traduction française va paraître à Paris aux Éditions du Cerf.

ultra-conservateurs, des extrémistes, dont l'aile radicale est formée par des moines fanatiques. Cette rivalité traîne comme une ligne rouge à travers toute la première partie du livre. Ce sont ces extrémistes qui écriront le pamphlet-biographie de saint Ignace et les autres sources « ignatiennes ». Un de leurs chefs, Théognostos a été le grand informateur de Rome. Puis saint Ignace, homme fruste, dont le manque de discrétion et d'expérience dans les affaires fut exploité par ses fanatiques, a fait lui-même plusieurs faux pas. S'il fut maltraité, ce fut surtout la faute de Bardas. Remarquons ensuite qu'au synode de 861 qui le déposa, grâce aux légats romains, l'Église byzantine reconnut pleinement et librement, on peut dire pour la première fois, le droit du pontife romain, de juger le patriarche de la Nouvelle Rome, qui n'avait pas même fait appel au pape. Mais après les collisions entre les missionnaires latins et byzantins en Bulgarie, le synode photien de 867 jugea et condamna le pape Nicolas I, proclamant en même temps empereur Louis II. Cette attitude deviendra un précédent néfaste pour tous ceux qui plus tard essaieront de briser l'unité de l'Église. En même temps commence à Byzance une forte animosité antilatine, mais n'oublions pas que, dans l'affaire iconoclaste, les Francs avaient bien mérité des reproches.

Malgré ou peut-être à cause de ses travaux précédents, l'A. parle peu de l'affaire des deux frères SS. Méthode et Constantin-Cyrille en Moravie et des répercussions qu'elle eut sur les relations Ignace-Photius et Rome-Constantinople. E. Honigmann, *Un archevêque ignatien de Moravie, rival de saint Méthode*, Byzantion 17 (1944-5) 163-182 a attiré l'attention sur l'archevêque Agathon, qui arriva en novembre 873 de la part de Basile I chez Louis le Germanique. M. Dvornik ne le nomme même pas, parce qu'il avait interprété son titre autrefois d'une façon insuffisante. Agathon signa encore les actes du synode de 879-880. Saint Cyrille, le Philosophe, collègue de Photius à l'École Supérieure de Constantinople, fut même son *amicissimus*, comme le dit Anastase le Bibliothécaire. Si l'affaire de Bulgarie n'a pas abouti comme Rome le voulait, ce fut surtout en raison de l'attitude du khagan Boris-Michel et de son fils le tsar Siméon qui, après que les disciples de saint Méthode, expulsés de Moravie, eussent été recueillis en 884, créa en 918 l'empire valaco-bulgare, et érigea ensuite le patriarcat national, reconnu par Byzance en 927, chose qu'il attendait vainement de Rome. Ils sauvèrent ainsi le rit slave banni de Moravie par le pape Étienne V. Dans ces affaires, Photius s'était montré vis-à-vis de Rome plus conciliant

à certains égards que saint Ignace. Ce que dit au synode de réhabilitation de Photius en 879-880 le métropolite Zacharie de Chalcédoine nous révèle bien la mentalité des Byzantins au sujet de Rome. Les partisans de saint Ignace se défendaient en disant : « L'Église romaine l'a ordonné ainsi ». A cela il répondit : « Cette Église qui jusqu'ici s'est réjouie de la paix et s'est employée de son mieux à faire rayonner cette paix chez les autres, est devenue, si pas en réalité, au moins dans leur bouche, la cause de tous les troubles, conflits et scandales, oui, de tous les troubles qui ont affligé l'Église », Rome ayant été très mal informée par Théognoste, l'ennemi acharné de Photius. Cette phrase fait penser à celle que répétait si souvent saint Clément-Marie Hofbauer C. SS. R. qui avait essayé en vain de faire comprendre à la Curie la vraie cause de la Réforme, et attribuait à Rome une responsabilité dans l'état de choses en Allemagne et en Autriche (cf. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, nov. 1947, p. 32).

M. Henri Grégoire a annoncé un article où il veut prouver, d'après un texte papal, que saint Ignace qui, pendant les dernières années de son deuxième patriarcat, vivait en bons termes avec Photius, serait mort (23 octobre 877) excommunié (Byzantion 17 (1944-5) 171, note 32a).

L'A. prouve bien que le second schisme de Photius, qui jusqu'ici avait été regardé comme particulièrement fatal pour les relations entre les deux Églises, est une mystification. Il y eut bien encore le schisme des extrémistes à Byzance, mais celui-ci fut résolu, au moins officiellement par le *Tomos* d'Union de 920. Mais Byzance n'a jamais été sans partisans de la rigidité, et sans partisans de l'adaptation et de l'économie. Même la lutte finale de l'Église byzantine pour et contre l'union avec l'Occident n'a été au fond qu'une reviviscence des vieux antagonismes entre les modérés et les fanatiques. Cette fois-ci, les durs remportèrent la victoire, malgré les efforts désespérés du dernier empereur byzantin, qui alla à sa mort héroïque sur les murs de la ville « gardée de Dieu ». La lutte n'est pas finie et ne finira jamais, parce que les deux tendances aspirent à la maîtrise dans le cœur humain et dégénèrent en passions, quand des résultats religieux y sont impliqués. C'est dans l'affrontement de ces deux tendances que nous trouvons la clef de beaucoup de problèmes de l'histoire byzantine, et en particulier du schisme photien.

La deuxième partie étudie la croissance de la légende du schisme photien tant en Occident qu'en Orient, jusqu'à être finalement adoptée en Occident comme vérité canonique. L'animosité antigrecque avait déjà été excitée sous Nicolas I contre Photius, qui

avait osé se rebeller contre ce grand pape, précurseur de Grégoire VII. Les réformateurs, se laissant emporter par leur zèle, aimaient à exagérer l'importance de l'intervention papale à Constantinople. Jusqu'à la fin du XI[e] siècle l'œcuménicité du concile ignatien 869/870 ne fut pas reconnue à Rome. Comment ce concile annulé par celui de 879-889 — décision ratifiée par le pape Jean VIII — est-il devenu œcuménique ? Dans la querelle des investitures les canonistes réformistes y découvrirent certains canons très utiles pour leur documentation, surtout le canon 22 interdisant au pouvoir laïc l'intervention dans les élections épiscopales. L'inclusion du synode dans les collections canoniques a fait énormément pour la croissance de la légende dans le monde occidental. Ces collections reflètent en même temps l'esprit de la Curie. Le premier document officiel où le synode apparaît fut la « *forma de professione papae facienda* » du concile de Constance, composée d'après la profession de foi attribuée faussement à Boniface VIII. La semence jetée en terre fertile, et continuellement arrosée par les canonistes, ne fleurira que trop bien ; après cinq siècles, la plante atteignit sa maturité et porta son fruit avec Baronius. Finalement le synode de Photius de 879/880 fut décrit par le P. Hardouin comme étant un pseudo-synode, appellation qui a survécu chez les catholiques et dans les collections des conciles jusqu'à nos jours. En 1720 on impose même aux Ruthènes, dans une profession de foi, cet article : « Suscipio... Constantinopolitanum (synodum) quartam, octavam in ordine, ac profiteor in ea Photium merito fuisse damnatum et sanctum Ignatium patriarcham restitutum ».

En Orient ce fut d'abord la propagande politique inspirée par Constantin Porphyrogénète qui fut favorable à saint Ignace et défavorable à la mémoire de Photius. Mais ceci n'a pas empêché l'Église byzantine de canoniser Photius au X[e] siècle, quand elle était en communion avec Rome, et quand les canonisations n'étaient pas encore réservées au pape, même dans l'Église occidentale, mais pouvaient être promulguées par un simple évêque. Surtout à partir du XIII[e] siècle, partisans et opposants de l'Union exploitent chacun de leur côté la malheureuse campagne antilatine de Photius. Bientôt, pour les controversistes, qui voient des montagnes là où il n'a que des des taupinières, le nom de Photius sera le symbole de division entre les unionistes et les orthodoxes. C'est vers 1350 que quelques polémistes antilatins parlent du synode photien comme du VIII[e] concile œcuménique ; officiellement, il ne fut jamais accepté comme tel, parce qu'il ne comprenait pas de canons doctrinaires. Ensuite les

unionistes grecs du XVe siècle cessèrent de nommer Photius parmi les saints, parce que censé responsable du schisme. Mais ils respectèrent toujours les actes du synode photien, et ne comptèrent pas le concile ignatien comme œcuménique ; il était pour eux encore inexistant parce que annulé. Ce fut le concile de Florence qui reçut le nom de VIIIe concile œcuménique dans la première édition (romaine) de ses actes en latin (1526), de la part du traducteur, l'évêque Barthélemy Abraham (d'Ario en Crète), avec l'approbation de la chancellerie pontificale.

L'éditeur suivant, Laurent Surius (Cologne 1567), était perplexe au sujet de cette appellation, mais la laissa toutefois subsister, tout en remarquant qu'elle n'était pas exacte. Bini (Bologne 1606) estima cette discrétion inopportune et donna au synode le titre de XVIe concile ; cette correction est devenue ensuite loi pour tous les éditeurs. Allatius alla jusqu'à nier l'existence du synode photien, et même Dosithée de Jérusalem capitula devant Baronius sur la question de l'existence du second schisme photien. Baronius, avec ses Annales qui eurent une traduction russe expurgée (Moscou 1719), et finalement Hergenröther (tous deux cardinaux) se sont imposés, même en Orient. On peut considérer cette affaire comme une des « causes célèbres » que nous a laissées le Moyen Age, par suite de son manque de sens critique et de sa mauvaise interprétation historique. On aurait pu souhaiter voir exposée un peu plus longuement l'influence de la doctrine de Photius sur cette affaire. Finissons par quelques petites corrections : il faudrait lire partout *Studios* (au lieu de *Studion*), puis *monastery of the Dalmatians* (p. 245 et 492), *Embrun* (= Habrudunum, p. 258), *Sirmond* (p. 365 et 501), *hieromonachos* (p. 382), *Innokentij* (p. 429 et 501), *Gennade* (p. 424, n. 6 et 480).

Nicolas Cabasilas ne fut jamais archevêque de Thessalonique, comme son oncle Nil, mais resta laïc (p. 419). Le ms. *Paris gr.* 1712, f. 4-6, ne peut être du XIVe siècle puisque là le dixième concile est celui de Florence. (p. 423 et 453). Le titre du livre de Norov manque (p. 424, n. 1 et dans la bibliographie) ; ce doit être : *Μάρκου τοῦ Ἐφεσίου καὶ Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἀνέκδοτα.*

Souhaitons que ce travail contribue puissamment à créer cette attitude conciliatrice qui prévalait à Byzance à la fin du Xe siècle, où l'on acclamait au dimanche de l'Orthodoxie : « Éternelle mémoire pour Ignace et Photius, ces patriarches orthodoxes et renommés ! Tout ce qui a été écrit et dit contre les saints patriarches... Ignace, Photius..., soit pour toujours *Anathema* ! *Anathema* ! *Anathema* ! »

D'après le P. V. Laurent, *Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale*, (Revue des études byzantines 6 (1948) 5-26) Photius aurait été le premier à introduire ce titre dans le protocole de ses actes, tandis que Michel Cérulaire en aurait fait le premier usage sur les sceaux patriarcaux (Cf. Irénikon 21 (1948) 238). Toutefois, on ne fera pas œuvre de réconciliation à force d'insister sur « la mégalomanie byzantine, la manifestation d'une mégalomanie spécifiquement grecque, la séditieuse épithète, l'outrance de cette dernière appellation » etc. (il s'agit ici de « vicaire du Christ », titre qu'on attribuait parfois aux patriarches ; il n'y a pas lieu de s'y heurter, encore moins qu'à l'expression « *Christi vices agere creditur* » employée chez le Maître et chez saint Benoît pour l'abbé, simple laïc). Même si Nicolas I écrit à Hincmar de Reims : « quem suum oeconomicon patriarcham appellant » (p. 118, n. 2), dans la signatnre de l'évêque d'Ancône, Paul, légat papal au synode de 879/880, l'évêque de la sainte Église de Constantinople est appelé « suprême pasteur (ἀρχιποίμην) et patriarche œcuménique, le saint Photius » (Dvornik, p. 193) ; « saint » était alors l'épithète ordinaire d'un évêque. Devant une pareille attitude vis-à-vis des Byzantins et de leur passé, on s'étonnera moins d'une certaine réserve de la part de ceux qui prétendent à leur succession : « En 1936, la Grèce, sollicitée officiellement, ayant refusé de nous ouvrir ses portes » (V. Laurent, Revue des études byzantines 4 (1946) p. 21) ; il s'agit de l'*Institut français* (si méritant pour la science) *d'études byzantines*. On peut être même « adversaire de l'union avec Rome par un zèle sincère d'orthodoxie » (S. Salaville, ib. 5 (1947) p. 120 de Théolepte de Philadelphie). Ce problème a été envisagée en Orient toujours d'une façon foncièrement différente (cf. A. Baumstark, *Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums*. Rheine 1932. Chap. 4 : *Die verschiedene Haltung von Ost und West zur Frage der kirchlichen Einheit*. Souhait final : que malgré le titre et le sous-titre de son ouvrage, M. Dvornik continue à contribuer à la diminution de la grande longévité de la « légende du schisme photien durant jusqu'à nos jours ».

D. I. Doens.

Bibliographie.

DOCTRINE

Harry Austryn Wolfson. — Philo. Foundations of Religious Philosophy. Harvard University Press, 1948 ; 2 vol. in-8, XVI-462 + XIV-532 p.

Le livre consacré à Philon par M. Wolfson, professeur à l'Université de Harvard, est capital pour les études philoniennes et aussi pour l'histoire de la philosophie en général. Réagissant contre l'opinion de ceux qui, comme Völker ou Goodenough voient dans le Juif alexandrin un mystique seulement, l'A. le considère comme un philosophe profond et cohérent. Et ce n'est pas un des moindres mérites de son livre que de nous donner de la pensée de Philon un exposé remarquablement clair et logique, après quoi on ne pourra plus voir en celui-ci un éclectique qui juxtapose des pensées empruntées aux autres sans en faire la synthèse. Cette philosophie de Philon, quelle est-elle ? Wolfson la définit comme un platonisme réformé pour satisfaire aux exigences de la révélation biblique. C'est un platonisme, en ce sens que Philon garde les lignes essentielles de la vision platonicienne du monde, en particulier l'opposition du monde sensible et du monde intelligible (l'expression vient d'ailleurs de lui comme l'observe Wolfson). Mais Philon est un Juif croyant et il corrige ce platonisme pour le rendre conforme à la pensée biblique, et ceci sur trois points principaux : la transcendance de Dieu, la création, la providence. On voit alors l'importance que prend l'œuvre de Philon. Il a fait, par rapport à l'Ancien Testament ce qu'Origène ou Thomas d'Aquin feront pour le Nouveau. Il est en cela le fondateur, sinon de la philosophie chrétienne, du moins de la philosophie biblique. Il ouvre une époque de l'histoire de la pensée qui durera dix sept siècles et se terminera avec Spinoza, avec lequel, remarque Wolfson, la philosophie s'affranchira de la révélation pour revenir au rationalisme grec. Jean Daniélou.

Romano Guardini. — Der Heilbringer in Mythos ; Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung. Zurich, Thomas-Verlag, 1945 ; in-8, 48 p.

R. G. tente d'expliquer ici, en se haussant du particulier au général, les avant-plans de l'histoire politique de l'époque hitlérienne à partir de leurs vraies racines profondes qui sont d'ordre religieux. Car dans l'expérience d'angoisse de l'existentialisme contemporain — et l'hitlérisme n'en fut qu'une variété — il revit quelque chose d'essentiellement et de

profondément humain, une donnée primaire se rattachant aux époques les plus reculées : le mythe. A nouveau l'homme ultra-moderne d'aujourd'hui se trouve saisi par cette terreur des puissances indomptables et fluides, inviscérée en lui dès les origines. Vis-à-vis de presque tous les phénomènes de l'univers, l'homme des premiers âges se trouvait dépourvu de cette connaissance qui lui eût éclairé le monde et sa propre situation dans celui-ci. Tel est du moins l'avis de Guardini qui semble se faire davantage, ici, l'avocat du point de vue de la philosophie du protestantisme libéral que d'une ethnologie objective. Pour l'homme primitif l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit n'étaient point de simples phénomènes naturels, mais des domaines de l'être ou régnait le divin (les *Numinosa* de Rudolf Otto) ; tel se trouve être à nouveau l'homme d'aujourd'hui vis-à-vis du monde, de sa propre expérience. Il n'y a pas de doute, la lumière électrique, l'automobile, l'avion et le marché de la Bourse ne nous causent plus d'émotions, et pour soixante-quinze pour cent d'entre nous le divin, et en tout premier lieu le Dieu de Jésus-Christ, a perdu toute signification. Et voilà que subitement l'angoisse, une angoisse de troglodyte a fondu sur nous : les Kierkegaard, les Nietzche, les Jaspers, les Heidegger, les Sartre en sont des témoins accrédités. Saisi d'une terreur panique, l'homme s'est jeté dans une fuite éperdue... dans les cinémas avec leur épouvante inhumaine à cinq meurtres par film, dans l'ivresse des cigarettes, de l'alcool, de la cocaïne et de la femme ; jusqu'au suicide y compris.

Et c'est ainsi que l'homme de l'époque atomique a complètement perdu la compréhension du monde et avec elle la clef de son existence. Son monde d'angoisse est sans issue. Auparavant l'homme de l'antiquité se réfugiait dans les mythes qui avaient finalement trouvé de façon transcendante leur accomplissement réel dans un sauveur historique : Jésus-Christ.L'homme moderne, qui n'a plus de Dieu, s'était réfugié, lui, dans les systèmes irrationnels du national socialisme et du bolchévisme qui, comme les antiques idoles se démasquèrent comme la plénitude de l'abomination : véritable symbole apocalyptique de la fin des temps.

Dans son analyse de l'homme antique et sa conception du mythe du salut, R. G. devra sans doute tenir compte des corrections des ethonologistes spécialistes et, peut-être, s'est-il laissé trop entraîner par une philosophie religieuse quelque peu périmée à schématiser trop superficiellement ; mais en tous cas il a le grand mérite de replacer les attitudes de l'âme moderne et les phénomènes politiques dans leur milieu spirituel propre, et par là de nous les rendre intelligibles. D. B. S.

Philip S. Watson. — Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther. (Fernley-Hartley Lecture 1947). Londres, The Epworth Press, 1947 ; in-8, X-204 p.

La grande maison méthodiste d'éditions présente des leçons données à un auditoire méthodiste, afin de rendre plus familière au public de langue

anglaise une nouvelle interprétation de Luther inspirée des théologiens luthériens suédois contemporains et de K.Holl,au lieu de celles de Troeltsch et de Harnack qui lui sont mieux connues. En passant, sont corrigés certains jugements de John Wesley, fondateur du méthodisme, sur le sujet. — La thèse principale de M. W. est que malgré sa pensée peu systématique et donc prêtant à contradictions, Luther ne s'est pas contredit sur le légalisme en religion qui empêche précisément Dieu d'être Dieu et qu'il a combattu en proclamant l'Évangile du « Dieu bienveillant » (*Gnädiger Gott*). L'A. promet une suite qui étudiera des points de détail. Souhaitons que ce soient : l'Humanité du Christ et son rôle rédempteur, ainsi que le Saint-Esprit. D. C. L.

Freddy Dürrleman. — Initiation protestante. Lausanne, Éditions de l'Église nationale vaudoise, 4e éd., 1945 ; in-8, 256 p., 6 f. s.

« Pour le catholicisme, ce n'est pas le fidèle qui reçoit le Saint-Esprit, c'est l'Église enseignante, c'est-à-dire le clergé » (p. 88). « Rome fait du pape, souverain étranger, le maître absolu des consciences catholiques en tous pays et elle oblige de lui donner le nom de très-saint-père, malgré la défense expresse de Jésus d'appeler qui que ce soit sur la terre du nom de père, au sens religieux» (p. 147). « Le catholicisme n'a cessé de protester contre la lecture de la Bible par les laïques» (p. 157). Il semble qu'ici aussi se vérifient les paroles de la notice liminaire du livre au sujet de la prodigieuse activité de Dürrleman, figure sympathique du protestantisme français, mort en 1944 : « On met au four plus de pain qu'on n'en peut cuire »...!
D. T. S.

Nicolas Ladomerszky. — Dernières déviations sotériologiques dans la théologie russe. (Urbaniana, XI). Rome, Off. libri catholici, 1945 ; in-8, 104 p.

L'A. est connu déjà par d'autres études du même genre (cfr *Irénikon*, XV (1938), p. 507). Il veut faire œuvre d'information et expose ici la discussion qui a eu lieu entre les deux métropolites russes Antoine (Chrapovickij) et Éleuthère (Bogojavlenskij) au sujet du dogme de la rédemption (cfr *l. c.*, p. 508). Cette étude montre bien ce qu'il y a d'insuffisant dans la position de l'un et de l'autre, surtout dans le subjectivisme sotériologique du premier, auquel Éleuthère opposa fermement le fait du péché et la réalité rédemptrice de la Croix. L'A. a raison de souligner l'utilité d'une connaissance loyale de la théologie latine et d'une appréciation équitable de ses résultats (p. 86). Mais ne commet-il pas ici la même faute que son maître, Jean Rivière, en rétrécissant singulièrement la tradition théologique de l'Occident concernant la Rédemption ? N'aurions-nous pas besoin, au contraire, d'approfondir davantage ce que G. Aulén a appelé le « thème classique » en cette matière, thème que les orientaux entendent trop fréquemment retentir dans les prières de leur liturgie pour que

la conception latine comme telle puisse leur donner entière satisfaction. La *fides quaerens intellectum* n'a certainement pas encore atteint ici son terme final. D. T. S.

Dom H. Duesberg. — Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament. Éd. de Maredsous, 1948; in-12, 174 p.

Ce petit ouvrage est un des meilleurs qu'on puisse trouver pour l'initiation du chrétien cultivé cherchant à pénétrer dans la Bible. Non seulement le lecteur se sent conduit par un guide d'une science riche et d'une érudition vaste, mais son attention est aussi éveillée aux grands mystères de la foi contenus dans l'arche des saintes Écritures. Les voies de Dieu révélant progressivement son économie, et prenant plaisir à mettre d'avance dans l'histoire du peuple élu la trace de son œuvre rédemptrice, font partie du fond doctrinal de ce livre. « Le retour de l'Exil dépassera en splendeur la sortie d'Égypte ; la Pâque égyptienne est une prophétie de la pâque babylonienne » (p. 162) ; « on ne peut se lasser de relire les pages du vieux Testament pour y retrouver les prodromes du Christ, les rudiments de l'Église » (p. 166) ; « Abel meurt de la jalousie de Caïn comme le Seigneur Jésus de celle des scribes... il y a une communication spirituelle entre le sang d'Abel et celui de Jésus » (p. 169). Tout cela n'est souvent qu'effleuré, mais juste assez — et c'est peut-être là la valeur du livre — pour que le lecteur ait le désir d'en rechercher davantage, et prenne goût à la Bible. D. O. R.

Emmanuel Candal, S. I. — Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam. (Studi e Testi 116). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 ; in-8, XV-427 p., 1000 lires.

Nil Cabasilas, archevêque de Thessalonique, a été le premier byzantin qui composa un traité systématique contre le *Filioque* et contre l'explication thomiste de ce dogme. Le P. Candal, professeur à l'Institut pontifical oriental de Rome édite (d'après le Vat. gr. 1117) et commente ici la troisième partie de cette œuvre, celle où Nil s'en prend à ce qu'il appelle les 15 syllogismes ou arguments de raison par lesquelles saint Thomas aurait voulu prouver le *Filioque*. D'abord l'A. a réuni les données historiques que l'on peut retrouver sur l'homme et ses œuvres, puis il fait une analyse détaillée de la partie publiée ici. L'*Œuvre sur la Procession du Saint-Esprit* ne fut divulguée qu'après la mort de Nil ; elle servit ensuite surtout aux Grecs anti-unionistes lors du Concile de Florence ; c'est-là que Marc d'Ephèse a puisé ses principaux arguments. Nil, le premier antagoniste grec de saint Thomas, avait d'abord été enchanté par les livres du docteur angélique qui lui révélaient un monde de pensée entièrement nouveau ; de ce temps il s'était montré grand adversaire de Grégoire Palamas. Il connut surtout la *Somme contre les Gentils* (contre laquelle son œuvre est écrite) par la

traduction faite par Démétrius Cydonès et achevée le 24 décembre 1354. Nil avait été le maître de rhétorique de Démétrius qui lui en resta toujours reconnaissant, malgré la divergence de leurs opinions. Ce fut Démétrius qui composa ensuite une réfutation de l'œuvre de Cabasilas dans son *Apologie de Saint Thomas*. Les raisons du changement chez Nil semblent avoir été la crainte de mesures vexatoires de la part de l'empereur Jean Cantacuzène et du patriarche, et la crainte de l'opinion publique fort hostile aux Latins. Un des buts poursuivis par Nil pourrait bien être aussi d'empêcher que d'autres suivent l'exemple des deux frères Cydonès, Démétrius et Prochorus, qui par la lecture de saint Thomas s'étaient rapprochés de l'Église catholique. Nil, dans son exposé assez complet et systématique, montre qu'il a bien compris le dogme et les arguments catholiques quoiqu'il procède, pour la réfutation, par des arguments a priori. Il insista fort sur sa thèse, que la position des Latins est entièrement nouvelle et ignorée des Pères. D'autre part il pense que les arguments de raison ont eu pour saint Thomas une valeur démonstrative. L'édition du texte fait avec beaucoup de soin et accompagné d'une traduction en latin assez élégant, est pourvue de plusieurs *Indices* très utiles. D. I. D.

William Robinson. — The Biblical Doctrine of the Church. St. Louis (Missouri), The Bethany Press, s. d. (1948) ; in-8, 236 p., 2,50 dl.

Membre de la Société des Disciples du Christ qu'il considère comme un pont entre le « catholicisme » et le « protestantisme », professeur de théologie, le Dr. R. a voulu traiter son sujet, dans les leçons qu'il a données à la *Butler's University* (U. S. A.) devant un auditoire *Disciple*, de façon à servir la cause de l'Unité chrétienne, donc de façon biblique. L'Église apparaît dans ces pages, de style anglo-saxon très prononcé et sans prétention, comme un mystère de compénétration de personnes libres, à l'instar de la société divine qu'est la Trinité, et de la société humaine qu'est la Famille. Aspect fondamental et originel, nous dit-on, conservé plus ou moins en Orient mais oublié en Occident depuis le Ve siècle jusqu'à sa redécouverte par Alexandre Campbell, fondateur des *Disciples* au XIXe siècle. — Le chapitre le plus unioniste concerne évidemment l'Apostolicité de l'Église et c'est ici que l'A. essaie son « pont » mais entre deux réalités, de l'existence desquelles (surtout si on comprend par « catholique » la conception authentiquement catholique) on pourrait douter, pour le bien même de l'Unité chrétienne. D. C. L.

W. A. Visser't Hooft. — La Royauté de Jésus-Christ (Collection du Centre protestant d'études). Genève, Roulet, 1948 ; in-12, 168 p.

Voici un petit volume bien dense et instructif, comme tout ce qui sort de la plume de son auteur ; il réunit des conférences faites par celui-ci aux États-Unis. On y trouve un exposé alerte du *consensus* des théologiens protestants européens continentaux contemporains sur le sujet, bien délimité de ce fait et qui revient aux relations de l'Église et du monde ; on y

respire l'atmosphère théologique dans laquelle baigne le Conseil œcuménique dont M. V. 't H. est le secrétaire général. — Jusque peu, des trois ministères du Christ, le prophétique, le sacerdotal et le royal, ce dernier avait été négligé par la théologie protestante et spécialement par la luthérienne, laquelle le limita à l'Église ; c'était là un exemple de la déformation subie par l'Évangile à la suite des divisions chrétiennes et qui eut des répercussions dans la vie (piétisme et absentéisme social). Un revirement salutaire s'est fait jour depuis et K. Barth y a été pour beaucoup ; on a compris que la fonction de l'Église, lieu où est connue et reconnue la Royauté du Christ, intimement unie aux deux autres ministères, est d'être un instrument du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'étendre progressivement au monde où cette royauté n'est ni connue ni reconnue. Elle acquiert ainsi son caractère le plus vrai d'espérance et d'eschatologie ; le christianisme devient alors essentiellement une politique (p. 23) et même une « cosmique » (et sur ce point l'influence de l'Orthodoxie est jugée bienfaisante, p. 47). L'A. ne peut s'empêcher de comparer cette façon de comprendre la Royauté du Christ avec celle qu'il croit être la catholique (Christocratie d'une part, ecclésiocratie de l'autre). — Le livre est à lire sinon à relire par quiconque s'intéresse au Mouvement œcuménique contemporain.

D. C. L.

Anders Nygren. — Herdabrev till Lunds stift. Bo Giertz. — Herdabrev till prästerskapet och församlingarna i Göteborgs stift. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1949 ; 146 et 171 pp. 5,50 et 6 cour. suéd.

Les lettres pastorales que les nouveaux évêques suédois adressent à leur diocèses sont pour nous d'autant plus instructives qu'elles ne sont pas écrites à notre intention. Elles nous indiquent quel est l'enseignement courant de l'Église suédoise, comment on pense et s'exprime quand on est entre soi. — Celle de Nygren, dense et ferme, où se reconnaît le professeur de métier, traite de bout en bout du message (évangélique) : l'unique fonction du prêtre, dans l'Église, est d'annoncer ce message, qui porte sur la délivrance du péché et de la mort, qui agit dans les sacrements, qui anime tout l'enseignement religieux, qui est le seul centre possible de l'unité de l'Église. N. se montre ici très proche des sources pauliniennes du luthéranisme, et convaincu que la mission permanente de son Église est de rappeler à tous ces vérités. — La Lettre de Giertz, moins construite et plus brillante, plus attentive aux problèmes concrets, invite l'Église suédoise à revenir aux sources de sa vie. A l'Église ancienne elle doit l'Écriture, le « réveil » et la liturgie, le dogme (christologie) et les sacrements, le ministère ; à la Réforme, une doctrine sur la misère et la rédemption de l'homme et de la société (noter les pages oû G. fait appel à la tradition suédoise d'indépendance à l'égard du pouvoir séculier). Moyennant cette fidélité on respectera les nuances propres du luthéranisme suédois.

L.-M. Dewailly, O. P.

Enrique Sparn. — La riqueza de las Iglesias cristianas en bibliothecas al sobrevenir la segunda guerra mundial. (Academia naciona de ciencias, Miscelanea, 30, 31, 32). Cordoba (Argentina) 1945, 1946 ; in-4, 136, 69, 95 pp. et cartes.

C'est un travail des plus intéressants et des plus utiles qu'à entrepris l'A.: dresser l'inventaire des bibliothèques chrétiennes du monde entier, englobant les bibliothèques orthodoxes, protestantes, anglicanes, orientales. L'A. ne s'est pas contenté de signaler l'importance — en nombre de manuscrits, d'incunables et de volumes imprimés — il donne également des renseignements sur l'origine des bibliothèques les plus importantes, indique les manuscrits les plus célèbres, fait l'historique de certaines institutions. Ouvrage utile aux bibliothécaires et aux savants, mais aussi monument à la science chrétienne. — Des cartes, à la fin de chacun des trois volumes, situent les villes de chaque pays où se trouvent ces bibliothèques. Une table des noms de lieux aurait achevé ce travail. D. Th. Bt.

Walter Lowrie. — Art in the Early Church. New-York, Stratford Press, 1947 ; in-8, 268 p., 153 ppl. gr., 506 ill.

W. L. n'en est pas à des débuts. L'ouvrage qu'il présente ici est le fruit de persévérantes recherches et de réflexions que rendent très pertinentes et très objectives une longue familiarité avec les antiquités chrétiennes et le contact d'éminents archéologues. Il ne pouvait éviter de traiter cette question des origines de l'art chrétien, qui a soulevé tant de controverses. W. L. ne veut pas prendre une position tranchée ; son opinion est nuancée : ni Rome seule, ni Orient seul, mais toutes les influences dirigées surtout par un « Kunstwollen » (expression de Riegl), ce qui signifie : une intention, une volonté, une tendance se manifestant dans l'Art. Et, de fait, en suivant les divers chapitres de cet ouvrage on doit reconnaître, en des domaines divers, les multiples influences qui ont agi dans la capitale de l'Empire romain, hellénisé, maître de l'Orient et puis conquis par les barbares. Il se peut que cet ouvrage suscite encore des réponses, des contradictions. L'A. qui est anglican américain, ne manque pas de mettre en doute quelques faits historiques et archéologiques sur lesquels l'Église catholique s'appuye pour établir la juridiction papale. Il nous semble, aussi, que bon nombre de monuments orientaux eussent pu paraître dans ce tableau qui veut donner une vue générale de l'art chrétien primitif. Ces remarques faites, il reste que cet ouvrage présente un grand intérêt comme introduction à l'étude de l'art chrétien. Les diverses tables et surtout les planches, très claires, lui donnent aussi une grande valeur documentaire. D. Th. Bt.

Early Christian and Byzantine Art. An Exhibition held at the Baltimore Museum of Art (April 25-June 22). Baltimore, Walters Art Gallery, 1947 ; in-4, 172 p., 120 pl.

Ce magnifique volume est le catalogue d'une exposition des objets d'art chrétien primitif et d'art byzantin, qui fut organisée à Baltimore en 1947, au moyen des objets d'art qui se trouvent en Amérique du Nord. Près de neuf cents pièces furent réunies, de toutes les époques et de toutes origines : Rome, Byzance, Égypte, Syrie, Perse, Irlande, pays anglo-saxons, etc. Ce qui frappera, dans cet ensemble, c'est la part assez large donnée à des œuvres d'art profane et même païen qui datent des premiers siècles du christianisme. On est trop enclin à négliger cettte survivance païenne à côté du christianisme ; oubli qui porte à conséquence, car c'est surtout, dans cet art païen, que l'on retrouve les formes d'art ancien. Les objets sont datés, décrits ; les collections indiquées. Moins spécialisée que l'exposition d'art byzantin de Paris, en 1931, celle de Baltimore couvrait un champ plus étendu, capable de faire naître d'instructifs rapprochements.

D. Th. Bt.

M. Doisy. — Le théâtre français contemporain. Bruxelles, Éd. La Boétie, 1947 ; in-8, 260 p.

Après quelques pages consacrées aux diverses écoles et aux principaux animateurs du théâtre français contemporain, l'A. passe en revue tous les écrivains de la scène française depuis le milieu du siècle dernier. Il analyse les grands courants, et note les principales tendances. Le caractère exhaustif de sa nomenclature l'oblige trop souvent, vis-à-vis des chefs de file, à une brièveté qui surprend. D. E. L.

Dr. Elsa Mahler. — Russkaja kniga dlja čtenija. Zurich, Europa Verlag, 1946 ; in-8, VIII-352 p.

Anthologie variée de la littérature russe. Les prosateurs classiques sont groupés par ordre chronologique ; les modernes, selon les événements racontés, les poètes en troisième lieu. La préface (en quatre langues, russe, anglais, français, allemand) signale sommairement un ordre progressif. L'A. est professeur à l'université de Bâle. — Les textes sont accentués dans la première partie ; la difficulté étant persistante, beaucoup souhaiteraient que tous le soient. L'orthographe est l'orthographe simplifiée. Cette chrestomathie est excellente pour les étudiants étrangers.

D. M. F.

Alexandre Kazbegui. — Le Confesseur. Roman traduit du géorgien par M. Tougouchi-Gaiannée et H. Mottart. (Coll. « Biblioth. internat. »). Liége, Soledi, s. d. ; in-12, 176 p.

L'auteur, nous est-il dit dans la Préface, vécut la vie des montagnards avant de la décrire. Il mourut en 1893 à l'âge de 45 ans. Par l'œuvre que nous présentons et recommandons, on connaîtra cette vie de montagnards en Géorgie. Mais surtout on retrouvera, comme à sa source, ce genre littéraire qui est commun à tous les peuples des montagnes, quelque chose

qui tient de la légende hagiographique, de l'épopée, de l'histoire que l'on aime écouter le soir, auprès du feu.

Ce récit, si simple, si humain raconte des vies tragiques ; le drame est, dirons-nous, quotidien ; vécu en la présence des seules montagnes et d'un saint solitaire, il s'empreint de grandeur et d'une force qui nous dépasse. On ne peut que le recommander. D. Th. Bt.

H. Van Straelen, S. V. D. — The Far East must be Understood. Avec une préface du prof. Dr. Djang Tsukung. Londres, Luzac, 1945 ; in-8, 150 p., 10/6.

Personne n'a jamais contesté que l'on se connaît mal entre Orient et Occident. Cette ignorance est d'autant plus inquiétante que se joue actuellement en Chine une bataille qui aura une grosse influence sur les destins du monde. Doit-on ajouter que si l'on se connaissait mieux, si l'on se comprenait mieux, la paix du monde serait mieux servie ?

L'A. de ce livre, qui connaît bien l'Extrême Orient, veut aider à dissiper les malentendus entre nous, et, dans des pages d'une étonnante densité, il explique la psychologie chinoise. Comme à La Fontaine « les longs ouvrages lui font peur ; loin d'épuiser la matière, il semble qu'il n'en faut prendre que la fleur ». Il dédie son travail « à la Jeunesse du Monde » à qui incombe la tâche gigantesque de reconstruire un monde meilleur.

A.

HISTOIRE

Phédon Koukoulé. — La vie et la civilisation des Byzantins. Tome I, volume 1 (291 p. 5 tab.) vol. 2 (291 p. 5 tab.). Tome II, vol 1 (283 p. 5 tab.) vol. 2 (237 p. 5 tab.) Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1948 (en grec).

Dans les circonstances que traverse aujourd'hui la Grèce, il faut considérer comme un fait heureux et consolant que, grâce au geste généreux de l'Institut Français d'Athènes, on soit parvenu à publier un ouvrage monumental sur les différentes phases de la vie privée et sociale des Byzantins. Ce travail est dû à la plume du byzantinologue réputé qu'est Phédon Koukoulé, professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes. — L'Étude complète comprendra cinq tomes, dont les deux premiers qui ont vu le jour sont eux-mêmes formés de deux volumes. Dans le premier volume du tome I, après l'introduction appropriée, nous trouvons ce qui a trait aux institutions d'enseignements, à l'éducation et aux jeux des enfants à Byzance ; le second volume examine les chansons, les proverbes, les énigmes, les danses, les gestes, les préjugés et les superstitions des Byzantins. Le premier volume du tome II expose les fêtes séculières, les œuvres de bienfaisance, les carrières ou professions ; enfin, dans un dernier volume, l'auteur parle de l'habillement, des meubles familiaux,

des ustensiles, des femmes publiques ; il y est longuement question de la vie de la femme byzantine en général, tant dans la société que dans les monastères.

Mr. Koukoulé puise directement aux sources, dont il fait un usage très abondant ; soulignons que, pour la première fois, il utilise largement les témoignages des Pères de l'Église et des textes hagiographiques, dont il démontre l'importance pour la connaissance de la vie et de la civilisation byzantines, comme celle-ci avait été prouvée déjà pour la connaissance des coutumes ethniques par l'ouvrage du Père Tougard : « Quid ad profanos mores dignoscendos conferunt augendaque Lexica conferunt acta sanctorum ». Dans d'autres chapitres de l'ouvrage, l'influence bienfaisante de l'Église et des personnages ecclésiastiques, à l'époque byzantine, est aussi bien mise en relief ; lorsqu'il est traité de la bienfaisance en particulier, il y a une occasion d'observer de plus près les hommes d'Église. Cette intervention heureuse de l'Église dans la société apparaît également en faveur des femmes de mœurs relâchées, dont elle a assumé la protection.

A travers bien des pages de l'ouvrage, on peut noter également combien influèrent sur les matières d'enseignement à Byzance saint Jean Chrysostome et les Trois Hiérarques, dont les principes pédagogiques formèrent les Grecs jusqu'au dernier siècle. L'auteur, connaisseur du monde grec ancien et moderne, au long de ses développements, réussit, d'une part, à relier des coutumes byzantines bien déterminées à d'anciens usages grecs, comme d'autre part à faire remonter l'origine de beaucoup d'usages néo-grecs jusqu'à l'époque byzantine. Il montre ainsi l'inséparable unité de l'hellénisme à travers les siècles.

Le travail de Mr. Koukoulé n'a pas son pareil, ni en Grèce, ni en Occident ; c'est pourquoi, clairement et méthodiquement, composé, il sera lu, j'en suis sûr, avec beaucoup de satisfaction et de profit.

L'auteur, déjà connu par beaucoup d'autres recherches relatives à la vie des Byzantins, atteindra par le présent ouvrage, fruit de longues années de travail, une place de choix parmi les suivants. Il faut témoigner d'une grande reconnaissance à l'Institut Français d'Athènes pour avoir entrepris son édition ; cette institution entretient si heureusment les relations intellectuelles franco-helléniques. Le signataire de ces lignes formule un souhait, pour le bien de la science et pour la justification du monde byzantin. Puisse l'édition des trois autres tomes de ce précieux ouvrage ne pas tarder ; ils seront, il en est sûr, également instructifs et sérieux.

P. Bratsiotis.

W. H. Worrell. — A Short Account of the Copts. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1945 ; in-8, XI-55 p.

Courte histoire de l'Église copte en Égypte et des influences grecques et arabes qui lui ont donné ses caractéristiques propres.

Bertold Spuler. — Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt. « Bücher des Wissens », Band 6. Wiesbaden, Metopen-Verlag, 1948 ; in-8, 180 p.

L'A., professeur de philologie et d'histoire orientale à l'université de Göttingen, a écrit depuis plusieurs années la chronique fort bien documentée des Églises orientales dans la *Internationale kirchliche Zeitschrift* des vieux-catholiques. Il était donc bien qualifié pour donner un exposé succinct de leur état actuel, tout en tenant compte du développement historique dont il le fait précéder. Actuellement, surtout derrière le rideau de fer, l'état des Églises orthodoxes est fortement influencé par la conjoncture politique telle qu'elle a été créée par le communisme. Celui-ci les soumet à une épreuve qu'elles n'ont jamais connue, pas même sous les Turcs. L'A. ne cache pas qu'il est impossible de prévoir le développement ultérieur et accentue à bon droit les résultats du mouvement athée dans l'U. R. S. S. D. I. D.

Sir George Hill. — A History of Cyprus. Vol II. The Frankish Period 1192-1432 et Vol. III. The Frankish Period 1432-1571. Cambridge, University Press, 1948 ; gr. in-8, XL-1198 p., ill. ; 55 s.

A cause de sa position stratégique, l'île de Chypre a connu l'histoire mouvementée du va-et-vient de ses colonisateurs et de ses conquérants, qui se servent d'elle pour des conquêtes plus vastes. Ainsi les anciens Grecs, Phéniciens, Assyriens, Égyptiens, Romains occupent successisivement l'île ; de ceux-ci l'A. a parlé dans le premier volume. Le deuxième et le troisième volume sont consacrés à l'histoire de l'île sous l'occupation franque, d'abord des Lusignan jusqu'en 1489, puis des Vénitiens jusqu'à la conquête turque en 1571. A elle, succédera l'occupation des Anglais en 1878. Après la tempête anglo-normande de Richard-Cœur-de-Lion, l'île fut incorporée dans le système féodal avec les *Assises de Jérusalem* comme base juridique ; les Vénitiens y introduisirent une réorganisation complète de l'administration. L'A. a pu consulter, pendant les trente ans qu'il a préparé cette histoire, beaucoup de livres et de brochures rares et il a profité amplement des matériaux rassemblés avec grande vénération par le comte Louis de Mas Latrie. Puis, grâce surtout aux livres et chroniques de Marino Sanudo, Machairas, Amadi, Florio Boustron, Strambaldi, Georges Boustron, Étienne de Lusignan O. P. et aux sources diplomatiques assez nombreuses, M. Hill a pu constituer un *standardwork* pour l'histoire de l'île *heureuse*. C'est d'abord une parade pittoresque des personnalités marquantes — rois, gouverneurs et leurs principaux collaborateurs civils et ecclésiastiques ; ensuite l'histoire militaire et économique y joue un rôle important. Les derniers chapitres sont consacrés aux relations entre les deux Églises, latine et grecque, et à la littérature et aux arts. L'A. résume bien la situation religieuse (p. 1041) : « Facilement soumis et exploités qu'ils étaient sous d'autres aspects, les Chypriotes

quand on en arriva à attaquer leurs institutions religieuses, montrèrent une fois de plus la même obstination qu'ils avaient mise à défendre l'autocéphalie de leur Église contre les assauts d'Antioche. Les différences entre les Églises grecque et latine peuvent avoir été inconciliables ; mais s'il y avait quelque chance d'union, les agents de Siège romain étaient trop souvent dépourvus de tact, quoique dévôts sincères ; c'étaient les derniers à pouvoir trouver un pont pour franchir la brèche, spécialement quand ils avaient affaire à des opposants d'un caractère tout-à-fait semblable au leur. La puissance de résistance passive des Grecs, le bon sens montré à l'occasion par les papes pour restreindre les extravagances de leurs représentants, la tendance également remarquable des rois et des régents pour empêcher la destruction complète de l'Église de leurs sujets grecs, la reviviscence du nationalisme chypriote au temps d'Hélène Paléologue, ces facteurs devraient suffire pour expliquer l'éventuelle disparition du catholicisme romain de l'île, même si la politique turque n'en avait décrété l'expulsion ». Un index très détaillé des deux volumes exécutés avec tous les soins possibles se trouve à la fin du troisième volume. Remarquons (p. 3) que l'abbaye de N.-D. de Tyr à Nicosie ne fut pas la seule *nunnery* des Latins du temps des Lusignan ; il y en eut encore d'autres : celles de sainte Anne, de saint Théodore, de saint Lazare (à distinguer de N. D. de Tyr ; p. 247, n. 1) indiquées déjà par Hackett. Le nom de famille de l'abbé Henri de Beaulieu est Chappe (pas Tape, lecture d'Amadi), nom bien connu alors en Chypre (p. 238). Il figure tel comme témoin dans l'acte du 14 mai 1306 (date qui manque dans le texte français publié trois fois par Mas Latrie, d'abord dans la *Revue des questions historiques* 43 (1888) 738-541, mais qui est indiqué dans la version latine des *Miscellanea Instrumenta* 402 des Archives du Vatican. Cette convention entre le roi Henri II et son frère Amauri fut ratifiée par le roi le 31 janvier 1307 devant les notaires *Nicolaus de Rais* (un des quatre qui avaient écrit une copie de l'acte du 14 mai 1306 ; les autres sont appelés : Petrus Stornellus, Novellus de Vincentia et Michael de Acon) et *Jacobus Harditus* en double exemplaire signé chaque fois par l'autre partie dont un pour le roi et l'autre pour son frère, le gouverneur de Tyr. D. I. D.

J. Salvini. — Le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge (1346-1560). (Publications de l'Univ. de Poitiers ; Sér. Ét. nat., I), Poitiers, Presses universitaires, 1946 ; in-8, 106 p.

L'intéressante monographie de l'archiviste de la Vienne sur le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge nous décrit la période de crise qui forme en quelque sorte la charnière entre les moyen âge et les temps modernes. C'est un aperçu d'ensemble, une sorte de vue « cavalière » du terroir poitevin et de ses vicissitudes pendant deux siècles. Bourrée de faits précis, de documents inédits, de détails savoureux, évocateurs des mœurs du temps, cette tranche de petite histoire est d'une lecture attachante, bien que d'intérêt limité. P. H.

Z. Ligers. — Histoire des villes de Lettonie et d'Esthonie. Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-8, 225 p., 380 fr.

L'A. est originaire de Lettonie, — son portrait figure en première place dans ce livre — il connaît toute la bibliographie concernant les pays baltes, et il applique cette science à chacune (ou à la plupart du moins) des villes de ces contrées. De très belles planches accompagnent ces monographies. Le travail s'arrête malheureusement a la fin du XVIIIe siècle. Il est aussi à regretter que seuls les points de vue administratifs et économiques ont été envisagés : cela décolore un peu l'histoire si mouvementée de ces pays baltes. Mais telle quelle cette étude contribue à faire connaître ce coin du monde qui a joué jadis un rôle important dans les rapports entre Orient et Occident, où se touchaient des mentalités si diverses et qui devrait pouvoir être un pont entre hommes pour mieux se comprendre. Peut-être l'avenir réserve-t-il un tel sort à ces provinces de la Russie future. A. DE LILIENFELD.

Th. Delleman. — Kerken in Nederland. Aalten, Uitgeverij de Graafschap, 1946 ; in-8, 115 p.

Un précieux petit volume d'un Réformé sur le christianisme multiforme aux Pays-Bas. En dernier lieu (à la seizième place) il y est aussi fait mention de l'Église catholique dont le nombre de fidèle est évalué ici à 3.500.000 c. à. d. 43 % de la population totale. D. T. S.

Dr. W. J. Kooiman. — De Nederlandsche Luthersche gemeenten in Noord-Amerika 1649-1772. Amsterdam, ten Have, 1946 ; in-8, 78 p.

Un discours inaugural captivant, fait à l'Université d'Amsterdam, qui traite de l'histoire peu connue des premières communautés luthériennes néerlandaises en Amérique du Nord, fondées sur la petite île à l'embouchure du Hudson River, que les Hollandais avaient achetée aux Peaux-Rouges pour soixante florins et « où bat maintenant le cœur du monde ». Ce morceau d'histoire ecclésiastique, cosmopolite et par là assez compliqué (Suédois, Allemands, Norvégiens, Danois et Finnois y sont également mêlés) est fort instructif. Un grand nombre de notes rendent cette étude encore plus attrayante. D. T. S.

Hendrik Bartels. — Tien jaren strijd om een belijdende Kerk. De N. H. K. van 1929 tot 1939. La Haye, van Stockum, 1946 ; in-8, 337 p.

En 1816, la vie de l'Église Réformée aux Pays-Bas fut réglementée et relativement étatisée par un décret de Guillaume I. Originairement, celui-ci ne souleva guère d'inquiétude parmi les intéressés, et si ultérieurement des réactions plus énergiques se produisirent, le décret n'entraîna guère de notables changements jusqu'en 1938. Ce livre fait l'historique

des années 1929-1939 où les fondements de l'organisation de 1816 sont de plus en plus ébranlés et où de nouvelles perspectives s'ouvrent.

D. T. S.

Erich Schick. — Kirchengeschichte Russlands. 1. Teil : Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Gr. Bâle, Maier, s. d. ; in-8, 288 p.

L'A. a voulu appeler son livre une « histoire ». Il eut été mieux de le présenter comme quelques aperçus de certains faits historiques et spirituels en Russie. Ses sources sont œuvres d'auteurs bien connus des lecteurs d'Irénikon tels que Fritz Lieb, Wunderle, Hackel, Holl, Smolitsch, N. Arseniev avec les articles relatifs aux questions des grandes encyclopédies protestantes. Y entrent de plus Will Erich Peukert avec sa « Pansophie » et ses « Rosenkreutzer », Möller van den Bruck, « Das Dritte Reich », Fülöp-Miller, Kobilinski-Ellis, Grass, sans omettre Wilhelm Gutzkow, « Der Zauberer von Rom ». Malgré le caractère hétérogène de l'ouvrage qui se trahit déjà rien que par cette liste d'auteurs, le livre n'est pas dépourvu d'un sens réaliste de l'orthodoxie religieuse russe. D. B. S.

Gordon Schaefer. — Russian Zone. Londres, Allen et Unwin, 1947 ; in-8, 192 p.

Journaliste de profession, l'A. a passé dix semaines derrière le rideau de fer. Il a parcouru le pays en tous sens et a parlé avec les gens les plus divers. Et nous avons ici le résultat de son enquête.

« Parlez à un ardent anti-fasciste, et il vous persuadera que la nouvelle Allemagne est presque née. Passez une heure chez le barbier à écouter les conversations, et vous croirez que ce peuple est impossible à racheter. Examinez comment les soviétiques aident l'Allemagne à se remettre sur pied, et vous serez éperdu d'admiration pour de tels efforts. Cherchez à comprendre certains actes de l'administration et les nuisances qui en résultent, et vous vous demanderez comment l'URSS permet que ses efforts généreux soient ainsi contrecarrés par ses propres administrateurs... » Partout on trouve de tels contrastes, mais en somme l'A. est extrêmement impressionné par les résultats acquis par l'administration générale de la Zone soviétique. Les Russes obtiennent les résultats cherchés par une suite rigoureuse de mesures d'autorité qui ne plaisent pas aux anciens possédants mais qui sont « dans l'intérêt général ». Ils ne veulent pas de « démocratie occidentale » parce que, pensent-ils, cela engendrera la discussion, la faiblesse et le désordre. C'est pourquoi ils appuient la demande allemande en faveur d'un Reich uni. Et si les Alliés refusent, conclut l'A., l'URSS aura gagné l'opinion publique allemande ; elle aura réussi à obtenir, sinon l'amour des Allemands, au moins leur confiance et leur future clientèle. A.

David J. Dallin. — The Real Soviet Russia. Translated from the Russian by Joseph Shaplen. Londres, Hollis et C., 1947 ; in-12, VIII-302 p.

Id. — La vraie Russie des Soviets Traduction de l'anglais en français par C. NAUDIN. Paris, Plon, 1948 ; in-12, III-314 p.

L'auteur de ce livre est une espèce d'ancêtre idéologique de Kravchenko. Comme lui, il a été communiste dès la première heure ; comme lui, il a milité pour hisser les communistes au pouvoir ; comme lui, il a vu ce que cela a donné dans la pratique ; comme lui, il a été membre du Soviet de Moscou ; et comme son prédécesseur retentissant et irascible, il a choisi la liberté, et cela bien avant Kravtchenko. Et maintenant, la main sur le cœur et les yeux levés au ciel, il proclame à tous les vents qu'il « n'a pas voulu cela », c'est-à-dire la situation actuelle de la Russie des Soviets. MM. Dallin, Kravtchenko et consorts auraient dû réfléchir un peu plus quand ils aidèrent de toutes leurs forces les communistes à arriver aux leviers de commande, car ils sont responsables de la situation qu'ils déplorent aujourd'hui. Il est vrai, qu'on peut dire à leur décharge qu'ils se repentent aujourd'hui de leur naïveté de jadis et qu'ils essaient de réparer leurs péchés de jeunesse en disant maintenant ce qu'ils auraient dû prédire jadis. — Voici le jugement que M. Dallin porte sur « la vraie Russie des Soviets » : « Après une période de trente années, la grande expérience soviétique a réussi d'une manière tout à fait inattendue : elle a débuté par une négation passionnée de la démocratie politique sous prétexte qu'une telle démocratie barre la route à un système de justice sociale. Le nouveau régime a aboli les libertés afin d'éliminer la division de la société en classes supérieures et inférieures. Il s'est avéré heureux au début et malheureux par la suite : les droits et la liberté individuels ont été sacrifiés, mais le nouveau type de la société qui a émergé a été l'opposé de la justice sociale. Une nouvelle société avec classes a été créée, qui n'est pas supérieure moralement et matériellement à ses prédécesseurs historiques. Elle est devenue une grande nation organisée dans laquelle chaque citoyen a sa petite fonction et ses devoirs économiques bien établis, sans droits politiques et sans sécurité personnelle. Elle approche des limites d'une machine perfectionnée mise en marche d'en haut et allant dans une direction prescrite... ses pignons tournent, — mais son grand défaut est d'être construite non de briques mais d'êtres vivants » (p. 310). — A l'heure où tant d'hommes ont l'expérience vivante de la politique des revendications sociales modernes, il n'est pas sans intérêt de tenir compte de témoignages comme celui de l'auteur du présent livre : il démontre qu'il ne suffit pas d'avoir un grand désir de justice sociale distributive — comme l'ont eu les premiers pionniers du communisme — et que cet idéal doit s'accompagner d'une sagesse équilibrée, théorique et pratique, dynamique et psychologique, sans quoi il n'y a pas de révolution utile. A.

L.-Frédéric Jaccard. — Saint-Cyran, précurseur de Pascal, d'après les sources manuscrites et imprimées des grandes bibliothèques de Paris. Lausanne, Éd. La Concorde, 2e éd. 1945 ; in-8, 348 p.

Le personnage de Saint-Cyran continue d'attirer les chercheurs. Un professeur protestant de Genève est à son tour appelé à traiter le sujet. Le titre semblait annoncer une étude objective. Or nous voici en présence d'une apologie rédigée en un style de polémique parfois violente. Ce dernier aspect de l'ouvrage le rendra désagréable à plus d'un lecteur. L'on pourra en effet convenir que Saint-Cyran a parfois pâti d'un manque de sympathie réelle de la part d'auteurs catholiques : Bremond ne paraît pas avoir résolu le cas de Saint-Cyran en faisant appel à la psychologie pathologique. C'est dire qu'il y avait place pour une étude irénique qui eût été bien accueillie. Or voici qu'après d'autres, M. Orcibal vient de nous donner une étude magistrale sur Saint-Cyran, dont nous n'avons encore pris connaissance qu'à travers les recensions, mais qui semble devoir marquer une étape décisive. Ce ne saurait être le cas de cet ouvrage, en raison d'un esprit trop passionnément partisan qui nous paraît fausser l'histoire. Notons qu'aucun personnage du renouveau catholique ne trouve grâce devant la critique de notre auteur. Saint-Cyran lui-même ne lui est sympathique que dans la mesure où il paraît en accord avec les intentions transcendantales des réformateurs. Il ne sera toutefois pas indifférent d'avoir ce point de vue protestant sur l'animateur du jansénisme.

D. H. M.

F. Heiler. — Alfred Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus Munich, Erasmus verlag, 1947 ; in-8, 252 p.

La finale surtout de ce livre est assez pathétique, voir d'allure prophétique ou, du moins, visionnaire. Un *Papa Angelico* de l'avenir y apparaît priant, « au nom de l'Église et de l'Esprit, le grand *Confiteor* pour les péchés de l'Église constitutionnelle, qui s'était opposée à l'opération libre de l'Esprit de Dieu » (p. 239). Et ce pape angélique annulera les anathèmes prononcés par ses prédécesseurs contre les chercheurs de la vérité, dont Loisy. Les jugements contenus dans ce livre ne nous font pas l'impression de briller particulièrement par leur objectivité. L'A. se rend-il bien compte de la gravité de certains d'entre eux, p. ex. là où il accuse Pie X d'être le grand coupable du fait que Loisy s'écarta de la foi chrétienne (p. 77) ? Et pour ce qui concerne les mesures d'abord indirectes et hésitantes du cardinal Richard, Heiler n'en expose-t-il pas lui-même les causes en nous mettant devant l'attitude, pour le moins équivoque, qu'adopta à un certain moment le fameux bibliste français (il s'agit de la question de la célébration de la messe, cfr p. 72) ? Les paroles de Pie X citées à la p. 73, nous semblent à ce propos entièrement *ad rem*, comme d'ailleurs l'A. lui-même parle de la « clairvoyance télépathique » de ce pape quant à la façon dont il a prévu la portée désastreuse de la philosophie religieuse de M. Loisy (p.76). Ce livre est passionné, mais non passionnant ; il est trop sentimental pour cela. En plus, il est tendancieux. Contrairement à ce que présume l'A. (p. 230), nous ne croyons pas que si les bombes n'avaient pas empêché son ouvrage de paraître en 1944, les gestapistes auraient eu des objections à le faire circuler.

D. T. S.

Florence Higham. — Frederick Denison Maurice. Londres, SCM Press, 1947 ; in-12, 128 pp.

Au début du siècle passé, une pléiade d'hommes remarquables illustrait l'Église anglicane : Froude, Keble, Pusey, Newman et bien d'autres. Parmi eux, le F. D. Maurice à joué un grand rôle, mais un rôle un peu à part, moins spectaculaire, mais non moins fécond. « Pendant l'hiver de 1846 les jeunes étudiants qui allaient au cours de *Lincoln's Inn* et ceux qui entraient à la chapelle au moment de l'office, sentaient que leur nouveau chapelain « n'était pas un homme comme un autre ». Et très vite ils comprirent que « ne pas assister à ces services du matin c'était comme s'ils n'avaient pas eu leur nourriture habituelle ou n'avaient pas mis une chemise propre ce matin-là ». Qand le Père Maurice prêchait on sentait que sa voie calme et grave vous pénétrait entièrement et que ses considérations vous donnaient vraiment une force et une joie pour toute la journée à venir » (p. 5). De telle hommes sont rares, et c'est pourquoi un livre comme celui qui narre sa vie est d'une valeur et d'un enseignement précieux. A.

Nina Gourfinkel. — Tolstoï sans tolstoïsme. (Coll. La condition humaine). Paris, Éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 186 p.

On a déjà tant écrit sur le comte L. Tolstoï ! Sa propre famille, ses secrétaires ont publié tant de souvenirs, de correspondances, de journaux intimes que la physionomie de l'illustre écrivain nous en paraît de plus en plus énigmatique. Pour N. G., Tolstoï n'est ni le vieillard auréolé de sagesse, ni le révolutionnaire généreux, ni le prophète désintéressé, ni même l'artiste inspiré que l'on se figure. D'un tel réquisitoire, le héros ou la victime sort bien petit. Ce qui est évident, dans l'œuvre de Tolstoï, c'est son procédé de « réduction à l'ordinaire ». Par exemple il désignera le calice, dans une liturgie, par le mot de *tasse*, un vêtement liturgique du prêtre, par *sac*. Appliqué à des choses respectables, à l'amour conjugal, à l'héroïsme patrial, aux choses religieuses, ce procédé qui avilit bien plus que le réalisme, produit un effet de malaise. Si l'on adopte le jugement de N. G. — et elle apporte des textes, des traits comme preuves — on ne conservera pas grande estime à ce grand homme. Il faudra lire ce réquisitoire. D. Th. Bt.

Maurice Kues. — Tolstoï vivant. Genève, Éd. Mont-Blanc, 1945 ; in-8, 252 p., 16 ppl. photographiques.

L'auteur a connu Tolstoï pendant de longues années ; il fut précepteur d'un des enfants Tolstoï à Iasnaïa-Poliana. On pourrait intituler son ouvrage : Roman d'un écrivain russe. Rien d'une biographie chronologique et complète ; mais tout d'un tableau vivant, d'un drame familial : celui du ménage Tolstoï. Le comte et la comtesse avaient une conception radicalement opposée de la vie, des hommes, des devoirs sociaux et de l'appli-

cation des principes tolstoïens. M. K. prend parti pour le comte, part en guerre contre tout détracteur, accuse principalement ce Tchertkov, que d'aucuns considèrent comme le mauvais génie de l'écrivain, et qui a dirigé l'édition monumentale des œuvres de T., en 90 vol. imprimés par les Éditions de l'État soviétique. Parce que l'on pénètre ici dans l'intimité de la vie familiale de Tolstoï, on saisit mieux ce qui a pu faire naître ce drame de famille. Il nous semble toutefois que M. K. eût mieux servi la mémoire de son idole en nous laissant également voir les défauts, les déficiences de l'homme. N'est-ce pas là, en effet, le moyen de concilier détracteurs et panégyristes : nous peindre Tolstoï exactement comme il était et non pas à travers une vision personnelle ? M. K. en avouant, dès le début de son œuvre, l'état de son esprit à sa première rencontre avec le maître, a été sincère, bien entendu, mais a affaibli à nos yeux la valeur de son jugement. On lira cette œuvre pour tous les détails nouveaux mais aussi pour l'analyse de la doctrine morale, l'évangélisme, de Tolstoï. D. Th. Bt.

Saint-Just, théoricien de la Révolution. Introd., notes et choix de textes par CHARLES VELLAY. Monaco, Éd. Jaspard, 1946 ; in-12, 276 p.

Dans toutes les crises et révolutions qui se produisent, on trouve deux sortes d'hommes : les théoriciens désintéressés et les réalisateurs avides. Il est rare de rencontrer un théoricien qui soit à la fois réalisateur et intéressé. Saint-Just appartient à cette catégorie-là. Il cherche à se rendre compte, par la raison, des événements qui se produisent devant ses yeux, et, en plus, il prétend y prendre une part active et façonner ces événements suivant des théories préconçues. A.

R. H. A. Flachère. — Monseigneur de Guébriant. Le Missonnaire. Préface du duc de Broglie. Lettre liminaire du R. P. Robert, Supérieur général des Missions Étrangères. Paris, Plon, 1946 ; in-8, 588 p.

Mgr de Guébriant, qui mourut Supérieur général des Missions Étrangères de Paris, avait été missionnaire en Chine depuis 1885. Le présent volume est consacré à sa vie de missionnaire jusqu'en 1910, où il devint premier Vicaire Apostolique de Kien Tchang. Cette lecture est des plus attachantes et des plus instructives, qui nous met en contact avec celui que Pie XI appela « le grand plus missionnaire des temps modernes ». Mais ce qui retiendra surtout l'attention, c'est qu'elle s'est déroulée en un temps qui vit les dernières persécutions fomentées ouvertement ou soutenues sous main par le gouvernement impérial chinois contre la religion chrétiennes. D'autre part elle nous montre le régime du protectorat français pour les missionnaires en plein exercice. Le P. de Guébriant se rendait bien compte de ce qu'avait de délicat la situation d'un apôtre qui se devait sans restrictions à ses fidèles chinois et qui était forcé de s'appuyer sur une autorité politique étrangère. Et l'on comprend combien il faut rendre grâce à la Providence pour avoir amené par les événements la solution de ce

problème. Désormais l'Église de Chine sera vraiment chinoise et ne se présentera plus dans ce pays comme un corps étranger tout au plus toléré à cause de la force des étrangers qui se disaient ses protecteurs. Mgr de Guébriant a été un des agents suscités par Dieu pour cette transformation. Et ce volume nous montre comment s'est posé à lui le problème de « l'adaptation », problème qui n'a encore reçu qu'un commencement de solution. H. E. M.

Léopold Levaux. — Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne. (1877-1940) Bruxelles, Éditions Universitaires, 1948 ; in-8, 468 p.

Cette vie du P. Lebbe est en même temps le pieux témoignage d'un ami intime du missionnaire, un panégyrique de sa conduite toujours droite et loyale, et la légitimation de la nouvelle méthode d'apostolat inaugurée par lui au milieu d'incompréhension et d'opposition. Cette méthode de chritianisation par les indigènes eux-mêmes est naturellement applicable à d'autres champs d'apostolat parmi les païens ou les régions déchristianisées, et acquiert par là une importance toute spéciale. Si la trame de la vie héroïque du P. Lebbe est parfois ralentie et alourdie par tant de préoccupations de l'auteur, cependant la personnalité du missionnaire et l'élévation de ses initiatives, la « sainteté » de sa vie, comme dit l'auteur n'en reçoit que plus de relief. — L'amitié de M. Levaux pour le P. L. date de l'époque où celui-ci, exilé de Chine pour son esprit entreprenant, avait trouvé un refuge à Liège et à Verviers auprès de l'abbé Boland, le futur fondateur des Auxiliaires des Missions. Le P. Lebbe recueillait alors des étudiants chinois d'Europe et leur faisait faire des études universitaires, malgré l'insuffisance des ressources nécessaires à cette tâche. Un groupe d'amis lui vient en aide et, non content de subvenir aux étudiants, trouva le moyen de toucher le Cardinal van Rossum, Préfet de la Propagande à Rome. C'est ici le tournant de l'histoire du P. Lebbe, dont l'activité en Chine de 1901 à 1920, quoique merveilleusement féconde, avait été contrecarrée et méconnue parce qu'il préconisait la création d'un clergé et même d'un épiscopat indigène. Le secret de son influence sur les chrétiens et les païens en Chine était précisément qu'il s'était incorporé à ce peuple par la langue, la mentalité et les aspirations de la communauté de Tien-tsin, où il fût vicaire général de son évêque et ensuite simple curé de campagne et finalement fut obligé de quitter le diocèse et ses chères ouailles. — Le revirement se produisit durant son séjour en Belgique, lorsque S. S. Pie XI, qui avait recommandé déjà la formation d'un clergé indigène dans les missions, après avoir eu connaissance de l'œuvre du P. Lebbe, voulut y donner une sanction solennelle en consacrant en une fois six évêques chinois dans la Basilique de Saint Pierre à Rome, le 28 octobre 1926. Le P. Lebbe pût assister à cette touchante cérémonie et, bientôt après, invité par un des nouveaux évêques, il retournait en Chine, y prenait la naturalisation chinoise et fondait une congrégation religieuse chinoise, dans laquelle il ferait lui-même profession et dont il serait nommé abbé.

Cette fondation se développera très vite et aura une grande influence sur l'extension de l'apostolat en Chine. Le P. Lebbe sortira cependant de sa retraite et quittera le monastère des Béatitudes pour secourir les soldats chinois dans la guerre de libération contre le Japon. C'est là qu'il succombe et meurt à la tâche en 1940. — L'admiration communicative de l'auteur pour son ami ne l'empêche pas de juger équitablement des hommes et des événements, d'apporter une riche documentation relative à cette histoire et de remettre continuellement sous les yeux de ses lecteurs combien il est nécessaire pour le succès de l'apostolat de se rapprocher des âmes à gagner au Christ et de se faire aimer d'elles. D. T. B.

RELATIONS.

'Ιωάννης Καρμίρης. — *Μητροφάνης ὁ Κριτοποῦλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκιδιδομένη. Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη.* 1. Athènes 1937, in-8, 303 p.

—. *'Επιστημονικὸν μνημόσυνον Κωνσταντίνου Δυοβουνιώτου* (1872-1943). Athènes, 1946, in-8, 51 p.

—. *'Η διαίρεσις τῆς 'Εκκλησίας καὶ αἱ ἑνωτικαὶ προσπαθεῖαι.* Extrait de *Νεὰ Σιών*, 1946, 22 p.

—. *'Επιβεβλημένη διόρθωσις. 'Η περὶ τῶν ἐσχάτων δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Πατριάρχου 'Ιεροσολύμων Δοσιθέου.* Extrait de *Νεὰ Σιών*, 1945, 22 p.

—. *'Η ἀποδιδομένη εἰς τὸν Μιχαὴλ Η' Παλαιολόγον λατινικὴ ὁμολογία πίστεως τοῦ* 1274. Extrait de *'Αρχεῖον 'εκκλησιαστικοῦ καὶ Κανονικοῦ Δικαίου* 1947, 23 p.

Avec Métrophane Critopoulos commence une première tentative de rapprochement entre les orthodoxes et les protestants. Envoyé par le patriarche de Constantinople en Occident « pour visiter les églises et escholes d'Europe occidentale, afin que, par longue conversation, hantise avec les gens doctes et lecture de nos livres, ayant recognu ce qui est de la doctrine preschée et enseignée en nos églises... et qu'il recerchoit et désiroit quelque moyen d'union des églises grecques et orientales avec les églises d'Europe et occidentales (p. 144) », comme il le déclarait au consistoire de Genève en octobre 1627. Né à Berrhée en Macédoine en 1589, Métrophane fut ordonné prêtre par Cyrille Loukaris en 1617 et envoyé en 1623 en Angleterre où il fut reçu par le roi Jacques et l'archevêque Abbot de Cantorbéry. Il séjourna au Balliol College d'Oxford, ensuite il se rend en 1627 en Allemagne où il visite divers centres luthériens, puis en Suisse où il prend contact avec les calvinistes. Après un séjour de plus de deux ans à Venise il rentre à Constantinople. Partout il fut reçu avec beaucoup de charité et d'honneur. Une de ses grandes préoccupations fut de rassembler beaucoup de livres qui arriveront finalement dans la bibliothèque du patriar-

cat d'Alexandrie dont Critopoulos occupa le siège de 1636 à 1639, date de sa mort. Ces livres lui furent souvent donnés, comme le dit Rieder « *ut errores suos quos Graeci cum Latinis adhuc communes habent, vere agnoscant et corrigant* » (p. 153). L'A. avoue que ses recherches ne l'ont pas éclairé autant qu'il aurait voulu sur l'activité unioniste de Critopoulos. Dans la deuxième partie, il édite une grande partie de la correspondance du prêtre grec ; elle se réfère surtout à ses voyages et à ses livres.

Dans la brochure dédiée à la mémoire du professeur Dyovouniotis, l'A. retrace son activité très riche dans le domaine de la théologie et de l'histoire ecclésiastique, et y ajoute une liste complète de ses publications.

Dans les deux extraits de *Νεὰ Σιών* l'A. reproduit d'abord une conférence sur la division de l'Église et les efforts unionistiques, puis il nous donne un exposé de la doctrine *de extremis* du patriarche Dosithée de Jérusalem d'après la profession de foi de 1690 qui « corrige » celle trop latinophrone de 1672, la seule citée ordinairement.

Le dernier extrait concerne la profession de foi de Michel VIII de 1274 mise en parallèle avec celle d'une lettre de Léon IX à Pierre d'Antioche et avec celle des *Statuta Ecclesiae antiquae*. L'A. veut démontrer le caractère trop latin de cette profession de foi et conclut que l'union des Églises ne doit pas se faire de cette façon, Comme on le sait, l'empereur fut excommunié par les deux Églises. D. I. D.

K. L. Garrick Smith. — The Church and the Churches. A Book on Christian Unity. Londres, S. C. M., 1948 ; in-12, 158 p.

Voici un petit livre qui dessinne sommairement et intelligemment le visages des principales confessions chrétiennes d'Angleterre, dans ce qu'elles ont de commun aussi bien que dans leurs messages propres, où le culte a une grande part ; le catholicisme y figure dans son acception œcuménique seulement. Le tout est présenté avec tant de sympathie qu'on se demande à laquelle des confessions appartient l'A. (à la méthodiste, peut-être, p. 147), chacune d'elles n'étant pour lui qu'une des expressions inadéquates du Message chrétien, lesquelles ne devront pas disparaître dans l'Unité finale, mais s'y développer dans l'harmonie... On y atteindra d'une façon qui reste un peu vague pour la bonne raison que le Seigneur n'aurait demandé à ses disciples aucune orthodoxie, génératrice de divisions toujours, mais seulement l'Amour. D. C. L.

Jean-Pierre Trossen. — Les relations du Patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718). Pont. Inst. Orientalium Studiorum). Luxembourg, Herman, 1948 ; in-8, XII-228 p., 6 planches de documents.

Histoire d'un épisode du mouvement qui, entre les XVIe et XVIIe siècles, a amené la constitution des diverses Églises unies. La lecture de ces pages est instructive parce qu'elle nous montre les moyens mis en œuvre pour arriver à ces résultats et les obstacles rencontrés. On constatera que

les rivalités entre familles religieuses et même entre les différentes parties d'une même famille n'ont pas constitué les moindres. H. E.

Michel de Taube. — Rome et la Russie avant l'Invasion des Tatares. (IX[e]-XIII[e] siècles). Vol. I : 856-882. Coll. Russie et Chrétienté. Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 174 p. une carte hors texte, 180 fr. fr.

Le savant professeur d'histoire ecclésiastique de la Russie montre que la thèse communément admise, suivant laquelle la conversion des Slaves aurait été faite par Byzance aux IX[e] et X[e] siècles n'est plus soutenable. Avant saint Vladimir, avant même les Apôtres Cyrille et Méthode, une infiltration de peuplades du Danemark et de la Suède, où il y avait des chrétiens, a pénétré dans la région de Kiev et a facilité une première évangélisation venant entièrement de l'Occident. D. T. B.

Vincent McNabb, O. P. — An Old Apostle speaks. With a Memoir by Gerald Vann, O. P. Oxford, Blackfriars, 1946 ; in-12, 62 p., 1 /6.

Le préfacier de cette plaquette rend hommage à son aîné disparu, en traçant la physionomie religieuse de celui-ci. A l'appui, quelques sermons inédits, révélateurs de sa manière douce et subjuguante d'exposition.
D. M. F.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

HEINRICH FALK. — *Wladimir Solowjows Stellung zur katholischen Kirche.* Stimmen der Zeit, août 1949, 421-435.

JÉRÔME HAMER. — *Le Mouvement œcuménique à la croisée des chemins.* Revue Nouvelle, 15 octobre 1949, 270-278 ; 15 novembre, 388-398.

CHARLES JOURNET. — *Propriétés du Corps de l'Église,* Nova et Vetera, juillet-septembre 1949, 254-278.

M. JUGIE. — *L'Union facile avec les orthodoxes?* Unitas (édition française), avril 1949 et Documentation catholique, 11 septembre 1949, 1193-1203.

A. WUYTS, S. T. — *Nouveau droit matrimonial des Orientaux.* Nouvelle Revue théologique, septembre-octobre 1949, 829-839.

Die Grundung der Kongregation zur Förderung der Wiedervereinigung. Catholica Unio, septembre 1949.

LIVRES REÇUS

M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Un grand philosophe et sociologue méconnu : Blanc de Saint-Bonnet.* Paris. Beauchesne 1949 ; in-12, 152 p. — P. FERNESSOLE S. C. J., *Sainte Jeanne-Elisabeth Bichier des Anges*, Fondatrice des Filles de la Croix (1773-1838). Ibid.,1948; in-8, 62 p.—P. FERNESSOLE S. C. J., *La Papauté et la Paix de Monde.* Ibid., 1948 ; in-12, 280 p.— Chan. Ch. CORDONNIER, *Monseigneur Fuzet, archevêque de Rouen.* I : Les origines, l'Épiscopat à la Réunion et à Beauvais. Ibid., 1948 ; in-8, 380 p.

J. DE GHELLINCK S. J., *Les Exercices pratiques du « Séminaire » en Théologie.* 3e éd. revue et augm. Paris, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, XVI-280 p. — Mgr L. CUVELIER, *L'Ancien royaume du Congo.* Ibid., 1946 ; in-8, 360 p., avec pl. et cartes. — J. WU CHING-HIOUNG, *Dom Lou, sa Vie spirituelle.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Ibid. 1949 ; in-12, 72 p., grav. hors-texte. — D. P. C. LOU TSENG-TSIANG, *La rencontre des Humanités et la découverte de l'Évangile.* Ibid., 1949 ; in-12, 152 p. grav. hors-texte. — J. STIÉNON DU PRÉ, *Sainte Catherine de Bologne* (Coll. « Les Iles »). Ibid., 1948 ; in-8, 236 p.

J.-M. GIESEN, *Die Gemeinschaftsmesse.* Zu ihrem Wesem, ihrer Einführung und ihrer Gestaltung. Préf. de J. Gülden. Ratisbonne, Pustet, 1949 ; in-16, 76 p.—P. E. WAGENHAEUSLER O. E. S. A., *Singet dem Herrn ein neues Lied.* Hilfsbüchlein zum neuen lateinischen Psalterium. Ibid., 1949 ; in-18, 172 p. — R. GUARDINI, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit.* Bâle, Hess, 1946 ; in-12, 48 p.,— K. TILLMANN, *Die Liturgie missionarisch gesehen.* Fribourg B., Herder, 1949 ; in-16, 48 p. — H. C. RÜMKE, *Karakter en Aanleg in verband met het Ongeloof*, Amsterdam, ten Have, 1949 ; in-12, 106 p.

C. S. LEWIS, *Le grand Divorce entre le ciel et la terre.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-12, 134 p. 4,50 fr. s. — SONIA E. HOVE, *Plus précieux que l'Or.* Trad. de l'anglais par M. Christen (« L'actualité protestante »). Ibid., 1949 ; in-12, 180 p., 4,50 fr. s. — A. GERBAULT, *Un paradis se meurt* (La race polynésienne). Paris, Éd. Self, 1949 ; in-12, 280 p. — JEAN PÉRUS, *Correspondance Gorki-Tchekov.* Paris, Grasset, 1947 ; in-12, 186 p. — J. A. GONTCHAROV, *Oblomov.* Bruxelles, Éd. « La Boétie », 1946 ; in-8, 596 p. — C. DILLENSCHEIDER C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption.* Haguenau, Maison Saint-Gérard, 1947 ; in-8, XVI-432 p. —

A. AUTIN, *Henri Bremond.* Paris, Lethielleux, 1946 ; in-12, 100 p. — A. MARC, *A hauteur d'homme*, La révolution fédéraliste. Paris, Éd. « Je sers », 240 p., 280 fr. fr. — B. JUST, *Le forçat Mindzenty accuse.* Textes choisis.Paris, Bloud et Gay, 1949 ; in-12, 192 p., 240 fr. fr. — JEANNOT, *La divine Comédie.* Édition augmentée. Paris, Denoël, 1949 ; in-12, 154 p. — R. SPEAIGHT, *Thomas Becquet, le saint assassiné* (Biblioth. chrét. d'hist.) (Trad. de l'angl. par la baronne d'Aiguy). Paris, R. Laffont, 1949; in-16, 216 p. — P. A. BOSCHI S. J. — *Nuove questioni matrimoniali.* (2e éd.) Turin, Marietti, 1947; in-12, 340 p.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

Mouvement œcuménique. — *The Ecumenical Review,* 81. — Conférence d'étudiants et dirigeants de missions, 183. — Bourses américaines, 183. — Le Dr. Nolde et l'article 16 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 183-184. — Comité exécutif du Conseil œcuménique, 184, 301. — Rapport du Dr. Visser 't Hooft, 184-185. — Comité mixte, 185. — Impressions sur la conférence d'Amsterdam, 185-188, 302-303, 431. — Le Dr Visser 't Hooft en Amérique, 296. — Conférence contradictoire, 297. — Comité central du Conseil œcuménique, 298-301. — Foi et Constitution, 301-302. — Les *Minutes* de Chichester, 428-429 et cf. 301. — Avis de O. S. Tomkins, 430. — Bibliothèque œcuménique, 430. — P. Evdokimov sur l'évangélisation, 431. — La F. U. A. C. E. à Whitby, 431.

Articles : — O. Tomkins : *Reunion from Above or Below* ?, 79 ; R. S. Bilheimer : *The Forming of the Ecumenical Mind,* 80 ; A. Miller : *Social and Political Factors in Ecumenical Work,* 80 ; H. S. Leiper : *The World Council and the Future,* 185 ; I. Friedberg : *Bossey* : *A New Venture in Ecumenical Co-operation,* 302.

V. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 5 decembris 1949.

Cum Permissu Superiorum

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXII

4e Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU